This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

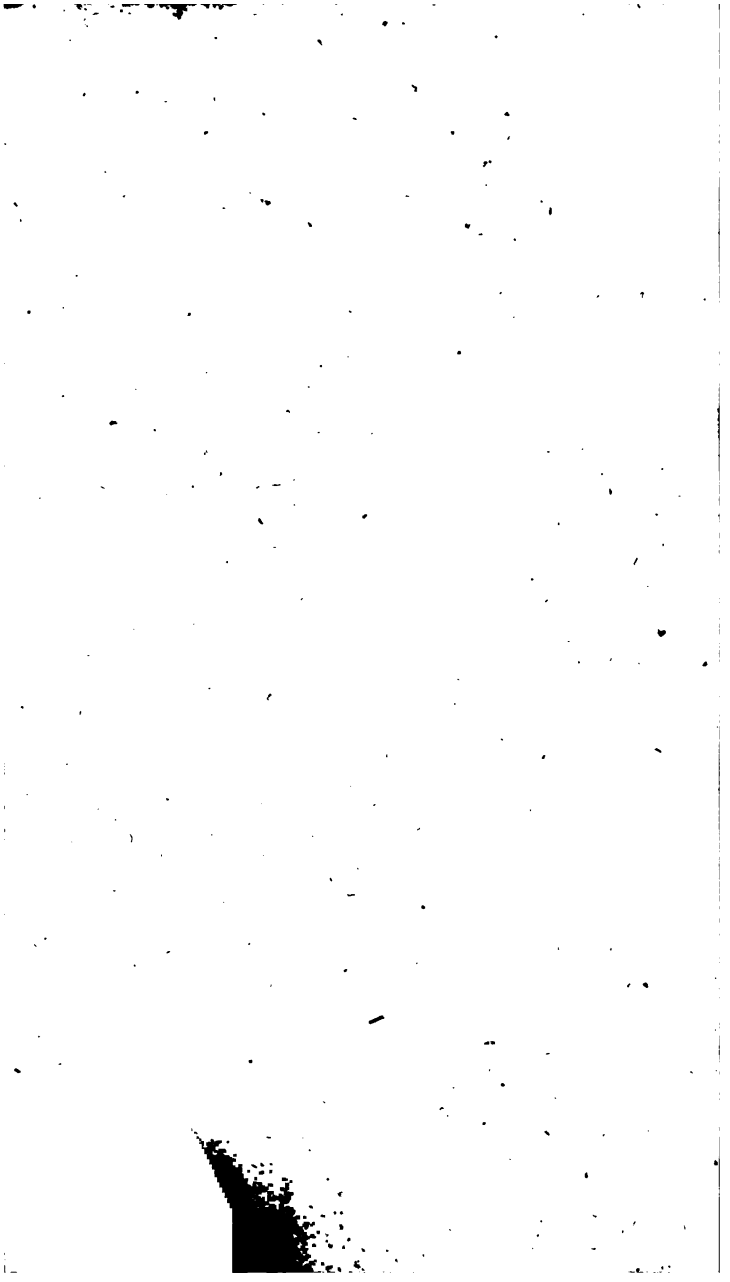
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Der Theologe,

oder

encyklopädische Zusammenstellung des Wissenswürdigsten und Neuesten

im Gebiete

der theologischen Wissenschaften, für Protestanten und Katholiken.

Von

Johann Joachim Bellermann,

ordentl. Prof. der Theologie und Philosophie auf der Universität zu Erfurt, Direktor des Gymnasiums, beständigem Sekretair der Akademie nützlicher Wissenschaften, Mitglied verschiedener gelehrten Gesellschaften.

Erster Theil.

Erfurt,

Henningsche Buchhandlung

1803.

AE
Bellermann

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

Ha 57.02101

Seiner Exzellenz

dem hochgebornen Herrn,

Herrn

Grafen von der Schulenburg-Kehnert

Königlich-Preußischem General von der Cavallerie, wirklichem geheimen Cabinets- Staats- Kriegs- und dirigirenden Minister, Generals Controlleur der Finanzen, Chef des Medicinal-Departements, General-Postmeister, des schwarzen und rothen Adler-Ordens Ritter u. s. w.

Hochgeborner Herr Graf,

Hochgebietender Herr General von der Cavallerie,

und

wirklicher geheimer Cabinets- Staats- Kriegs- und dirigirender Minister.

Zu den glücklichsten Ereigniſſen, welche die Königlich-Preußiſchen Entſchädigungs-Länder treffen konnten, gehört es, daß Ew. Exzellenz der Organiſation derſelben von unſers allergnädigſten Königs Majeſtät vorgeſetzt wurden. Dadurch eröfnen ſich dieſen Provinzen die reizendſten Ausſichten; denn Ewr. Exzellenz wohlthätige Bemühungen bewirkten es,

daß seit einer Reihe von Jahren die Summe des Glücks der Königlich-Preußischen Unterthanen möglichst vermehret würde. Deshalb genossen auch Ew. Exzellenz schon lange das wohlverdiente Vertrauen unsers allergnädigsten Königs, der in Hochdero Person tiefe Einsicht, große Verdienste und unerschütterlichen Eifer für alles Gute nach Würden schätzte, und andern zum Muster vorstellte.

Diese Thatsachen machen es jedem treuen Bürger der neuen Königlich-Preußischen Provinzen zur süßesten Pflicht, sich zu bestreben, Denkmäler der Dankbarkeit Demjenigen zu errichten, Dessen huldreiche Gesinnung gegen die Wissenschaften ganz Deutschland verehrt. In dieser Absicht erkühne ich mich, Ew. Excellenz hochgepriesenen Namen dieser Schrift vorzusetzen, mit der unterthänigsten Bitte, dieselbe als ein

Merkmal der reinsten Verehrung und als ein Opfer der lautersten Dankempfindung gnädig aufzunehmen.

Ew. Exzellenz gaben bei der Organisation der neuen Königlich-Preußischen Provinzen das große Beispiel, überall dem Nothwendigen das Nützliche, und dem Nützlichen das blos Angenehme unterzuordnen, und dadurch die höchste Staatsglückseligkeit dauerhaft zu begründen. In

dieſer Hinſicht glaubte ich, gerade dieſe Schrift Ew. Exzellenz devoteſt widmen zu müſſen, da ſie beſtimmt iſt, im Gebiete der theologiſchen Wiſſenſchaften das Brauchbare vom Unnützen, und das Problematiſche vom Gewiſſen abzuſondern.

Die Gottheit laſſe Ew. Exzellenz die Früchte von Hochdero alles beglückenden Arbeiten lange — lange genießen, die Früchte der Arbeiten, die dem Staate in eben dem

hohen Grade heilsam sind, als Ew. Exzellenz persönliche Tugenden und Thaten von jedem mit dem innigsten Danke bewundert werden.

Mit tiefster Ehrfurcht verharre ich lebenslang

Ew. Exzellenz

Erfurt, den 11. Mai, 1803.

unterthänigsten und gehorsamster

J. J. Bellermann.

Vorrede.

Die Wissenschaften des Theologen sind von einem so großen Umfange, daß es immer mehr nöthig wird, ihm sein Studium zu erleichtern. Dieses scheint auch dadurch zu geschehen, wenn man solchen Lesern, deren Zeit oder ökonomische Lage es nicht zuläßt, den jährlichen Zuwachs ganz zu durchsuchen, nur die neue Ausbeute und die interessantesten Entdekungen auf dem weiten Felde der Theologie in konzentrirten Auszügen vorlegte.

Bei einer solchen Bearbeitung des Wissenswürdigsten und des wirklichen Gewinns müßte alles Unhaltbare bei Seite gelegt, das Wahrscheinliche mit seinen Gründen bestimmt angedeutet, und die wirklichen Aufklärungen von bleibender Brauchbarkeit vollständig, aber in gedrängter Kürze dargestellt werden.

Dieses Erleichterungsmittel für das theologische Studium würde um so nützlicher werden

den können, wenn man ein, nach einem wohlüberlegten Plane gemachtes Fachwerk zum Grunde legte, um alles Wissenswürdige, so wie es nach und nach bekannt wird, an seinen Ort verweisen zu können, wodurch das Ganze Ordnung, Festigkeit und Harmonie erhalten müßte.

Ein anderer Vortheil für den Leser könnte daraus erwachsen, daß man durchaus keine Wiederholungen schon mitgetheilter Wahrheiten statt finden ließe. Es ist anerkannt, daß der Freund der theologischen Lektüre viele Sachen mehrmals kaufen muß, wenn er die neuen Erörterungen einer Materie benutzen will. Wenn nun alle dergleichen Wiederholungen vermieden, nur die neuen Resultate und die interessantesten Fakta zusammen gestellt, nur einmal aufgeführt, dann die successiven Berichtigungen der Wissenschaft nachgetragen würden, so müßte an Zeit und Geld vieles erspart werden.

Wenn die gemeine Art Auszüge zu liefern, darinne besteht, daß man große Werke nur ins Kleine zu bringen sucht, und den Inhalt blos so darstellt, als ob der Verfasser einen Index zu seiner Privatnotiz geschrieben hätte, so bekommen dergleichen aneinander gereihete Themata nicht allein meist einen gewissen Grad von Steifigkeit, sondern sie können auch den noch

nicht

nicht völlig Unterrichteten, so wenig als bloße Register, helfen. Dieser Fehler vieler Excerpte müßte vorzüglich vermieden werden. Denn so wenig man aus blosen Landcharten, ohne geographischem Handbuche oder eigene Reisen, Geographie lernen wird, eben so wenig können blos skeletirte theologische Schriften dem angehenden Theologen, der Sachen und nicht blos Worte lernen will, Nutzen schaffen.

Demnach müßte ein solches Real-Inventarium des Wissenswürdigsten aus der Theologie nach den neuesten Ansichten, bei aller Kargheit des Ausdrucks, dennoch das Detail, in so fern es zur Verständlichmachung und zum Beweis der Behauptung nothwendig ist, mit aufnehmen.

Für die praktischen Theile der Theologie, besonders für die Homiletik hat man mehrere Magazine der Art, dahin gehören die Sammlungen von Auszügen aus Predigten, Katechisationen, Liturgien ꝛc.; aber für die, dem angehenden Theologen ungleich wichtigern Theile, als für Exegese, Geschichte, Dogmatik und Moral in ihrem ganzen Umfange, und zwar nach den Ansichten und Bearbeitungen der jezzigen angesehensten Theologen, fehlt gegenwärtig ein solches Magazin. In dieses Museum müßte dann, ausser den genannten Wissenschaften und Fertigkeiten, besonders noch Religions-

ligionsphilosophie und Kirchenrecht hinzukommen, von welchen jene die positive Religion mit der gesunden Vernunft, und dieses die Religionsbekenner mit den staatsbürgerlichen Einrichtungen in Harmonie bringt.

Um aber auch Einseitigkeit zu vermeiden, würde es bei der Ausführung eines solchen Plans nothwendig, nicht blos auf die protestantische Theologie zu sehen, sondern auch zugleich auf das Wichtigste, was die katholischen Gottesgelehrten liefern, und was das römische Kirchensystem betrift, Rücksicht zu nehmen.

Dadurch würde ein *Gazophilacium Evangelicorum et Catholicorum* entstehen, welches nicht nur mehrern Individuen von beiden Theilen; sondern auch der Wissenschaft selbst nützlich werden müßte. Dadurch würde die heilsame Ansicht von zwei Seiten vermehrt, Intoleranz vermindert, und überhaupt die Scheidewand, welche die Studien beider Parteien fast ganz trennt, (weil diese Barriere von den Schriftstellern in einer ungleich größern Höhe erhalten wird, als nöthig ist,) mit bequemen Fenstern versehen, daß man durch dieselben einander nicht nur beobachten, sondern auch das gegenseitige Gute einander leicht zureichen könnte.

Wenn nun die Ausführung eines solchen Plans mehrere Jahre mit Kenntniß und Fleiß fort-

fortgesetzt würde, müßte daraus nicht ein Repertorium des Vorzüglichsten in der neuesten Theologie entstehen? Und kämen dann von Zeit zu Zeit zweckmäßig eingerichtete Register hinzu, müßte es nicht für diejenigen, welchen größere und mehrere Hülfsmittel abgehen, im Fall der Noth, statt einer kleinen theologischen Hausbibliothek dienen können?

Zu Anfang des vorigen Jahrhunderts waren die sogenannten Schatzkammern, die unter den Titeln: „Altes und Neues aus den theologischen Wissenschaften ꝛc.“ „Unschuldige Nachrichten von theologischen Sachen“ u. s. w. wegen ihrer Auszüge beliebt, und stifteten Nutzen. Aus den neuern Zeiten kennt man die kompendiöse Bibliothek für den Religionslehrer, oder den „Geistlichen“, welchen Herr Rath Andre herausgab. Seitdem aber dieser verdienstvolle Gelehrte nach Brünn berufen wurde, haben auch diese mit Beifall aufgenommenen Excerpte aufgehört, so daß jetzt für das Ganze der theologischen Wissenschaften kein dergleichen Werk erscheint, so sehr es auch Bedürfniß mehrerer Leser ist, und, wie die theologische Litterärgeschichte beweißt, immer als ein Bedürfniß anerkannt worden ist.

Mit jedem Jahrzehend wuchs zeither auf dem sehr kultivirten Boden der Theologie so viel her-

hervor, und diese Erndte wird von Jahr zu Jahr reichhaltiger, so daß es selbst dem Gelehrten vom Fach schwer wird, dieselbe zu übersehen; ist es da wohl Wunder, wenn der angehende Theologe, der, außer seinem Brodstudium, noch eine Menge anderer wichtiger Dinge zu studieren hat, von einem großen Theil des Wissenswürdigsten gar keine Notiz nimmt, wenn es ihm nicht besonders erleichtert wird?

Diese hier kurz angedeutete Lage der Sache hat mich veranlaßt, einen Versuch zu wagen, nämlich:

„Aus dem großen Schatze der theologischen Wissenschaften nach „ihrem ganzen Umfange, so wie „sie von den klassischen Schriftstellern seit 1800 bearbeitet „werden, das Gemeinnützigste „von bleibender Brauchbarkeit „zu sammeln, zu ordnen, und „dann ganz einfach und möglichst kritisch in zwanglosen Theilen herauszugeben."

Diese Schrift ist zunächst für Prediger, Kandidaten und solche angehende Theologen bestimmt, welche Fortuna eben nicht so sehr, als Minerva, unter ihre Söhne zählt. Auch gebildete Laien, welche die Fortschritte des theo-

lo-

logischen Studiums gern beobachten, dürften vielleicht bei der konzentrirten Zusammenstellung des Wichtigsten aus die theologischen Schriften ihre Rechnung finden.

Sollte ich so glücklich seyn, den gedachten Zwecke nicht zu verfehlen, so würde dieses mich mächtig anspornen, allen Fleiß darauf zu verwenden, um nach möglichsten Kräften den höchsten Nutzen zu stiften. In dieser Absicht habe ich mir zwei Gelehrte zu Gehülfen erbeten. Den einen kennt das Publikum schon längst durch dessen „Kant und Hemsterhuis" durch dessen „Lehrbuch der christlichen Religion" davon die zweite verbesserte Auflage, Erfurt bei Keyser 1800 erschien, und andere Schriften, nämlich den Herrn Prof. C. G. Herrmann, meinen treuen Freund und geliebten Kollegen. Dieser hat besonders das Feld der Moral und der Predigerwissenschaften übernommen. Der andere ist Herr Germann, der Theologie nach dem katholischen System Baccalaureus, Vicarius am hiesigen Severi Stifte, ꝛc. der seit langer Zeit mit dem unermüdetesten Fleiße an einer Geschichte der Hülfsmittel zur Erlernung sämtlicher morgenländischen und abendländischen Sprachen arbeitet. Dieser Gelehrte hat besonders das Feld der katholischen Theologie übernommen.

Da es bei dem gegenwärtigen Unternehmen hauptsächlich darauf ankommt, wie die

kon-

konzentrirenden Zusammenstellungen gemacht werden, und dieses mühsame Geschäfte, wenn es auf eine zweckmäßige Art und mit gutem Erfolg geschehen soll, sowohl Sachkenntnisse und Fleiß, als Geschmack und Beurtheilungskraft nothwendig erfordert, so hat das Publikum von den beiden genannten Gelehrten allerdings etwas vorzügliches zu erwarten.

Uebrigens wird der Unterrichtete nicht verlangen, daß alles, was in diesem Probetheile vorkommt, gerade eines jeden Lesers Ueberzeugung ausdrücken solle, weil die Ansichten der theologischen Gegenstände aus vielerlei Gesichtspunkten betrachtet werden können, wobei es immer auf die subjektiven Vorkenntnisse und Neigungen des Beurtheilers ankommt. — Wer nur symbolische Formeln verlangt, für den ist dieses Buch nicht bestimmt.

Zum Schluß noch zwei Bemerkungen. Dieser „Theologe" kommt mit der „Uebersicht der neuesten Fortschritte, Entdekkungen, Meiuungen und Gründe in den spekulativen und positiven Wissenschaften", von welcher zwei Jahrgänge für 1801 und 1802 von mir erschienen sind, in gar keine Kollision; weil beide Schriften, „der Theologe" und die „Uebersicht" in Materie und Form, in Zweck und Ausdehnung wesentlich von einander verschieden sind. Die „Uebersicht" umfaßt

faßt Philosophie, Theologie, Rechtsgelehrsamkeit, Staatswissenschaft, Pädagogik, Philologie, Archäologie, Geographie und Geschichte; der „Theologe" im Gegentheil die in dem nachstehenden „encyklopädischen Umriß der theol. Wiss." specificirten Theile. Jene liefert, ihrem Zweck zu Folge, kurzgefaßte Resultate; dieser die Resultate mit den Beweisen, nämlich, mit zwar kompendiarischen aber die Hauptsache erschöpfenden Auszügen; jene zeigt bestimmte Umrisse, dieser ausgemalte Zeichnungen.

Der Theologe soll auch nicht mit den Verfassern und Verlegern, deren Schriften er benutzt, in Kollision kommen. Ist nämlich die Benutzung nicht von der Art, daß man kernhafte, d. i. aus mehrern Bogen und Alphabeten auf wenige Seiten zusammengepreßte Auszüge, liefert, welche nach allgemein anerkannten Rechten und Observanzen jederman zugestanden werden, so wird man die Verfasser und Verleger besonders ersuchen und mit ihnen übereinkommen. Uebrigens glaube ich, daß der Verleger, dessen Verlagsschrift hier rühmlich erwähnet wird, eher gewinnen als verlieren könne, weil die Anzeige, die das Vortreffliche des Buchs ausführlicher, als eine kurze Recension darstellt, mehrere Leser anlocken muß, die excerpirten Hauptgedanken in Extenso zu lesen, und das Buch

ganz

ganz zu kaufen. Schriften von keinem, oder geringem Werthe werden nicht benutzt. Würden aber Verleger ihre theologischen Artikel wenigstens genannt zu sehen wünschen, so sollen bei jedem Bändchen des Theologen einige Blätter mit ihren theologischen Novitäten als Zugabe angehängt werden.

Inhalt.

Encyklopädischer Umriß der theologischen Wissenschaften.
Allgemeine Einleitung. S. 1
Erläuterung des Umrisses der theol. Wissenschaften.
I. Theoretische theologische Wissenschaften. 16
A) Exegetische Theologie:
1) Biblische Kritik. 18
2) Biblische Hermeneutik. 22
3) Biblische Einleitung. 30
4) Biblische Philologie. 33
B) Historische Theologie. 42
1) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 43
2) Besondere Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 45
a) Geschichte der Religion.
α) Geschichte der Dogmen 46
β) Gesch. der Moral. 46
γ) Gesch. der patristischen Theologie. 47
b) Gesch. der kirchlichen Verfassung. 52
a) Gesch. der Alterthümer. 52
b) Gesch. d. Kirchenversammlungen. 53
c) Gesch. d. Rechte u. Befugnisse. 56
d) Gesch. der Päbste. 57
e) Gesch. der Orden. 57
c) Gesch. der Partheien. 58
α) Allgemeine.
β) Besondere. 59
a) Der ältern Parteien. 59
b) Der römischen Kirche. 60
c) Der griechischen Kirche. 61
d) Der evangelischen Kirchen 62
γ) Ganz besondere Geschichte.
a) Ketzergeschichte. 62
b) Verfolgungsgeschichte ꝛc. 63
C) Systematische Theologie. 64
1) Dogmatik, od. Theorie d. Glaubenslehren. 65
a) Polemik. 69
b) Symbolik. 70
2) Moral, od. Theorie d. Handlungsvorschriften 73
a) Ethik. 79 b) Praktik. 79 c) Ascetik. 81
d) Mystik. 83 e) Casuistik. 84
II) Praktische theologische Wissenschaften. 85
A) In Beziehung auf die zu haltenden Vorträge.
1) Homiletik. 87
2) Katechetik. 88
B) In Beziehung auf die übrige Amtsführung.
1) Liturgik. 90

2) Pastoraltheologie. 90
3) Pastoralklugheitslehre. 92
Außerdem gehört ins Gebiete des Theologen:
1) Religionsphilosophie. 93
2) Kirchenrecht 96
Detaillirte Erörterungen.
I. Religionsphilosophie.
1) Gebrauch der Philosophie in Religionssachen. (nach Stäudlin.) 102
2) Wie rechtfertigt sich der Glaube an Offenbarung, auf den drei Stufen der menschlichen Kultur. (nach einem Ungenannten.) 107
II. Exegese.
1) Das erste Buch Mosis in seine Bestandtheile zerlegt, welche von drei verschiedenen Verfassern herrühren. (nach Ilgen.) 114
2) Das zerlegte erste Buch Mosis zu siebzehn für sich bestehende Urkunden verbunden. (nach Ilgen.) 138
3) Ueber die hebraische Mythologie in der Bibel überhaupt. (nach Bauer.) 175
III. Geschichte.
1) Dogmengeschichte, Geschichte des Glaubens der Juden an Unsterblichkeit, Auferstehung und die damit verbundenen Lehren. (nach Flügge.) 184
2) Geschichte der Verfassungsformen der christlichen Kirche. (nach Ziegler.) 199
IV. Dogmatik.
Polemik: Rechtfertigung des kath. Christenthums.
1) Ueber die Autorität der Kirche in Glaubenslehren. (nach Fr. L. Graf zu Stolberg.) 215
2) Wer den Namen eines Ketzers verdiene. (nach Fr. Leop. Graf zu Stolberg.) 217
3) Ueber den positiven Werth des Fastens. (nach eben demselben.) 219
V. Moral.
Die encyklopädische Uebersicht der vorzüglichsten Moralsysteme, so wie die hierher gehörige Ausbeute kommt in den folgenden Theil.
VI. Predigerwissenschaften.
1) Liturgik: Ueber den Sinn und die zweckmäßige Feier der Messe bei den Katholiken. (nach einem Ungenannten.) 221
2) Liturgische Vorschläge für Protestanten. (nach Jenisch.) 241
VII. Kirchenrecht.
1) Ueber die Quellen des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland. (nach Schnaubert.) 252
2) Ueb. Verh. d. kathol. Hierarchie. 258

Encyklopädiſcher Umriß der theologiſchen Wiſſenſchaften.

I.

Allgemeine Einleitung.

(Name.) Wenn man auch der Behauptung zugethan iſt, daß das Objekt der Religion und Theologie (Gott, Vorſehung, Unſterblichkeit) kein Gegenſtand des Wiſſens, ſondern nur des Glaubens ſey, ſo kann man doch von Religions- und theologiſchen Wiſſenſchaften reden, wenn nämlich der Inbegriff der dahin gehörigen Lehren nach Principien, oder ſyſtematiſch geordnet und dargeſtellt wird.

(Begriff.) Religion, ſubjektiv genommen, iſt Glaube an Gott, Vorſehung und Unſterblichkeit: Glaube an Gott, beſonders als weiſen Geſetzgeber; Glaube an Vorſehung, d. i. Glaube an Gott, als gütigen Regierer des moraliſchen Reichs; Glaube an Unſterblichkeit, d. i. Glaube an Gott, als mächtigen Erhalter und Beglücker der moraliſchen Geſchöpfe jenſeit des Gra-

bes. Dabei übt der Religiösgesinnte die Tugendgesetze, als Gesetze des göttlichen Willens. Und hierinne besteht das Wesen der religiösen Gesinnung, aus welcher die Verehrung dieses höchsten Wesens nothwendig folgt.

Religion, objektiv, ist der Inbegriff der Grundsätze und Vorstellungsarten, die sich auf diesen Glauben an die Gottheit ꝛc. beziehen.

Theologie, subjektiv, ist die gelehrte Einsicht der Religionssätze, welche Einsicht die Kenntniß des Dogmas, des Beweises, der Anwendung, des Zusammenhangs mit andern Dogmen und der Geschichte in sich schließt.

Theologie, objektiv, ist der Inbegriff der gelehrt-angeordneten und nach Principien oder systematisch dargestellten Religionssätze, mit deren Definition, Division, Argumentation, Applikation und historischen Deduktion.

(Eintheilung.) Sowohl Religion als Theologie sind doppelter Art:

Natürliche oder Vernunft-Religion heißt sie, wenn sie blos durch die Vernunft, durch Principien der reinen praktischen Vernunft bestimmt wird, und aus der Natur, oder der ursprünglichen Anlage dieses Vermögens hervorgeht.

Po-

Positive oder geoffenbarte Religion ist sie, in wie fern man sich vorstellt, Gott, der moralische Gesetzgeber, habe unmittelbar gewisse Erklärungen an die Menschen ergehen lassen, wodurch der Glaube und das Verhalten der Menschen bestimmt werden solle. Sie wird als Etwas willkührlich Gesetztes (Positives), als Etwas, nicht von dem Menschen Erfundenes, sondern als Etwas von der Gottheit unmittelbar Gegebenes (Geoffenbartes) betrachtet. Als Wirkung einer außerweltlichen (übernatürlichen) Ursache heißt sie übernatürliche Religion, so wie jene als Effekt der natürlichen Anlagen des Menschen, den Namen der natürlichen Religion führt.

Natürliche oder Vernunft-Theologie ist ein wissenschaftlich geordneter Inbegriff der aus der praktischen Vernunft hergeleiteten und in ihr gegründeten Lehrsätze.

Positive oder geoffenbarte Theologie aber heißt der wissenschaftlich geordnete Inbegriff der positiven statutarischen Lehrsätze, die aus den von Gott unmittelbar gegebenen Erklärungen fließen.

(Mehrere positive Religionen und Theologien.) Es läßt sich nicht blos als möglich denken, sondern die Geschichte zeigt es wirklich, daß mehrere Völker und Religionsgesellschaften ihre Religionen auf verschiedene göttliche Offenbarungen gründen kön-

können, und wirklich gründen. Und so giebt es bei verschiedenen Nationen, sowohl auf einander folgende als gleichzeitige verschiedene Offenbarungen Gottes. Dazu kommt, daß die verschiedenen Bekenner einer einzigen geoffenbarten Religion sich von dem Inhalte und Zwecke ihrer Offenbarung verschiedene Vorstellungen machen, und durch ihre sich unterscheidenden moralisch religiösen Begriffe und Grundsätze in mehrere Parteien trennen, woraus ebenfalls mehrere positive Religionen und positive Theologien entstehen.

Da aber die ausführlichere Erörterung mehrerer positiver Religionen uns von dem hier vorgesetzten Zwecke abführen würde, welcher darinne besteht, die theologischen Wissenschaften des Christenthums encyklopädisch aufzuführen, (damit der Leser die concentrirte Zusammenstellung des Wichtigsten aus den neuesten theologischen Schriften, so wie sie hier nach und nach veranstaltet werden soll, und alle darinne vorkommenden Gegenstände mit einem Blicke übersehen könne), so muß es hier blos mit der gemachten Bemerkung sein Bewenden haben.

Das Aggregat von philologischen, historischen, philosophischen und gemischten Kenntnissen, die sich auf die christliche Religion beziehen, und die zusammen genommen, die theologischen Wissenschaften ausmachen, kann zwar nicht in ein solches System gebracht werden, welches auf einem einzigen höchsten Princip beruhet, und welches ein nach nothwendigen Vernunft-

nunftsätzen zur Einheit gebrachtes Ganze ist, aber doch kann man die einzelnen dazu gehörigen Theile so ordnen und regelmäßig verbinden, daß die sämmtlichen Theile der theologischen Wissenschaften leicht zu überschauen sind. Da indessen die positiven theologischen Wissenschaften in Rücksicht ihres Ursprungs und ihrer Gegenstände so mannigfaltig sind, da Zufall und Willkühr, sowohl an der Entstehung als an der Absonderung, Mischung und Vertheilung derselben in einzelne Disciplinen manchen Antheil haben, und da von den Gottesgelehrten selbst in Rücksicht der systematischen Bearbeitung derselben, nach ihrem eigenen Geständniß, noch nicht Alles geschehen ist: so ist eine systematische Darstellung der sämmtlichen zur positiven christlichen Theologie gehörigen Disciplinen, wie sie die Encyklopädie fordert, mit vielen Schwierigkeiten verknüpft, wenn man dabei einerseits jeden gewisse einmal gangbare und unter besondern Titeln aufgeführte Disciplinen übergehen, und das, was in denselben dem Principe der Homogeneität entgegen, durch das theologische Herkommen verbunden ist, von einander reißen, noch anderseits den logischen Principien der Eintheilung Gewalt anthun will. Indessen dürfte vielleicht folgende tabellarische Uebersicht beiden Anforderungen angemessen seyn.

I) Theoretische, theologische Wissenschaften.

A) **Exegetische Theologie:** Auslegung der heiligen Schriften, aus welchen die geoffenbarte christliche Religion geschöpft wird.

1) **Biblische Kritik:** Die Theorie, die Aechtheit des Textes zu beurtheilen.

In Rücksicht des Objekts ist sie entweder:

a) Wortkritik, oder

b) Sachkritik.

In Rücksicht des Fundaments:

a) Datirte Kritik, nach schriftlichen Angaben.

b) Konjekturalkritik.

In Rücksicht der Relation:

a) Kritik des alten Testaments.

b) Kritik des neuen Testaments.

2) **Biblische Hermeneutik:** Die Theorie, den Inhalt des Textes auszulegen.

a) Allgemeine.

b) Besondere.

α) Grammatisch-philologisch-philosophisch-historische.

β) Moralische.

3) **Einleitung ins alte und neue Testament:** der Inbegriff der allgemeinen literarisch-historischen Untersuchungen über die Religionsurkunden.

a) Allgemeine Einleitung ins alte und neue Testament.

α)

α) Allgemeine Geschichte des Kanons.
β) Allgemeine Apologetik.

b) Besondere Einleitung in die einzelnen Bücher des alten und neuen Testaments.

α) Besondere Geschichte jedes einzelnen kanonischen Buchs.
β) Besondere Apologetik.

4) Biblische Philologie: der Inbegriff der besondern Erkenntnisse, die zum gründlichen Verständniß der Religionsurkunden nöthig sind. Dahin gehören:

a) Biblische Sprachkenntniß: die deutliche Einsicht der Sprachen, in welchen die biblischen Urkunden verfaßt sind.

b) Biblische Realkenntniß: der Inbegriff der geographischen, chronologischen u. s. w. Erkenntnisse, welche eine deutliche Vorstellung von dem, was in den Religionsurkunden erzählt wird, gewähren; als:

α) Biblische Geographie. Sie erläutert in den historischen Theilen der Bibel das Wo?
β) Biblische Chronologie. Sie erläutert das Wenn?
γ) Biblische Genealogie. Sie erläutert das Wer?

δ) Biblische Antiquitäten. Sie erläutert das Wie? unter was für Umständen?

ε) Biblische Mathematik. Sie erläutert das Wie groß, wie viel?

ζ) Biblische Physik. Sie erläutert das: Ist's nach Naturkräften möglich ꝛc., scheinbar ꝛc.?

η) Biblische Naturgeschichte.

ϑ) Biblische Völker- und Menschengeschichte.

ι) Biblische Poetik.

κ) Biblische Mythologie und Götzengeschichte.

λ) Biblische Kunstgeschichte. ꝛc.

B) Historische Theologie: Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

1) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

a) Kirchengeschichte des alten Testaments, als Vorbereitung zum folgenden.

b) Kirchengeschichte des neuen Testaments.

2) Besondere Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

a) Geschichte der Lehre.

α) Dogmengeschichte: Geschichte der Glaubenslehren.

β)

β) Moralgeschichte: Geschichte der Handlungsvorschriften.

γ) Patristik: Geschichte der Glaubenslehren und Handlungsvorschriften in Beziehung auf die Kirchenväter.

a) Patristische Theologie: Geschichte der christlichen Lehre in Beziehung auf die Meinungen und Schriften der Kirchenväter, nebst der Einleitung in ihre Schriften.

b) Patristik im engern Verstande: Der Inbegriff der Vorstellungen der Kirchenväter von der christlichen Lehre.

b) Geschichte der kirchlichen Verfassung.

α) Ueberhaupt. Geschichte des Kirchenwesens.

β) Insbesondere.

a) Christliche Alterthümer: die Kirchenverfassung in Beziehung auf die ältern Zeiten.

b) Geschichte der Kirchenversammlungen.

c) Geschichte der Rechte und Befugnisse, so wie auch der Verbindlichkeiten, welche in der kirchlichen Verfassung statt finden.

d) Geschichte der Päbste.

e) Geschichte der religiösen Orden.

c)

c) Geschichte der Parteien.

α) Allgemeine Geschichte der christlichen Religionsparteien.

β) Besondere Geschichte der christlichen Religionsparteien.

a) Geschichte der ältern Parteien.
b) Geschichte der römischen Kirche.
c) Geschichte der griechischen Kirche, mit ihren Unterabtheilungen der unirten und nicht unirten, der armenischen u. s. w. Kirchen.
b) Geschichte der protestantischen Kirche, oder der durch die Reformation entstandenen Parteien.

aa) Der evangelisch-lutherischen Kirche, mit deren einzelnen Theilen, der Brüdergemeinde ꝛc.

bb) Der reformirten Kirche.
cc) Der englischen Kirche u. s. w.

γ) Ganz besondere Geschichte, die aus der Natur des Partiemachens gemeiniglich folgt.

a) Ketzergeschichte.
b) Geschichte der Verfolgungen.

C) Systematische Theologie.

1) Dogmatik, oder Thetik: die Theorie der Glaubenslehren. Die Glaubenslehren werden in verschiedenen Beziehungen bearbeitet, und daraus entstehen:

a) Polemik: die Wissenschaft der Glaubenslehren in Beziehung auf die Gegner der für orthodox gehaltenen Glaubenswahrheiten, um jene Andersdenkende zu widerlegen.

b) Symbolik: die Wissenschaft der Glaubenslehren in Beziehung auf die Bekenntnißbücher einer gewissen Religionspartei, nebst der Kenntniß ihrer Entstehung, ihres Zwecks und Inhalts.

2) Moral, oder Sittenlehre, oder theologische Moral, oder Moraltheologie: die Theorie der Handlungsvorschriften. Nach einer alten und brauchbaren Eintheilung begreift sie:

a) Die christliche Ethik: die Lehre von den pflichtmäßigen Gesinnungen, von der christlichen Denkweise, von der innern Heiligkeit.

b) Die christliche Praktik: gemeiniglich göttliches Recht, Jurisprudentia divina genannt. Dieses ist die Lehre von den pflichtmäßigen Handlungen, die aus jenen Gesinnungen entstehen, von der christlichen Verhaltungsweise, von der äußern Erweisung.

c)

c) Die christliche Ascetik: die Lehre von den Tugendmitteln, um die Uebung jener christlichen Denk- und Handlungsweise zu erleichtern und zu befördern.

Außerdem rechnet man noch hieher:

d) Die christliche Mystik, die Lehre von dem Mittel, durch beständige Hinsicht auf Gott und besonders auf Jesum, sich immer mehr der Gottheit zu nähern und derselben ähnlich zu werden. In diesem Sinn gehört sie zur Ascetik, und ist kein besonderer Theil der Moral. Setzt man aber noch hinzu, wie mehrere Mystiker thun „um durch diese Aehnlichkeit mit Jesu und durch diese Annäherung an Gott, bei einem leidenden Verhalten übernatürliche Einwirkungen der Gottheit zu erfahren," so ist es Schwärmerei.

e) Casuistik: die Theorie von besonders zweifelhaften Fällen (Casus) bei den christlichen Handlungsvorschriften; oder, die Lehre von schwierigen und außerordentlichen Gewissensfragen, wenn eine Pflicht mit einer andern in Collision kommt, welche von beiden der andern nachstehen müsse. Die Erörterung dieser Bedenklichkeiten gehört theils in die christliche Praktik, und theils in die Pastoraltheologie, wo von dem Betragen des Lehrers, dem dergleichen Zweifel vorgelegt werden, gehandelt wird.

II) **Praktische theologische Wissenschaften**, oder Pastoraltheologie im weitern Sinne; Berufskenntnisse des öffentlichen Religionslehrers.

A) **Predigerwissenschaften**: In Beziehung auf die zu haltenden Vorträge:

1) **Homiletik**: die Kunst, zusammenhängende geistliche Reden zu verfertigen, oder die Kunst, die Religion in Predigten zweckmäßig und mit Erfolg vorzutragen.

2) **Katechetik**: die Kunst unterrichtende Gespräche zu halten, oder die Kunst, die Religion in Frage und Antwort der Jugend beizubringen.

B) In Beziehung auf die übrige Amtsführung.

1) **Liturgik**: die Kunst, die Gottesverehrung in den kirchlichen Versammlungen zweckmäßig, lehrreich und erbaulich einzurichten, dahin gehören die Vorkehrungen bei dem heiligen Abendmal, bei der Taufe, bei der Wahl liturgischer Bücher.

2) **Pastoraltheologie** im engern Verstande: die Kunst, die übrigen Amtsgeschäfte mit heilsamen Erfolg zu treiben, z. E. im Beichtstuhl, bei dem Krankenbesuch, bei vorgelegten Gewissensfragen ꝛc. (Praktische Casuistik).

3) Pastoralklugheitslehre (Prudentia pastoralis): die Kunst sich im Umgange auf eine würdige Art zu betragen. Soll dieses von den Amtsgeschäften gelten, so gehört es zum vorigen; soll es sich aber auf den Umgang außer den Amtsgeschäften beziehen, so ist es keine dem Religionslehrer eigenthümliche Angelegenheit, sondern Sache jedes vernünftigen Menschen.

Zu diesen positiven Wissenschaften des Theologen kommen noch zwei, die zwar eigentlich in zwei andere Felder, nämlich in das Gebiet der Philosophie und Jurisprudenz gehören, die aber zu innigst mit der positiven Theologie verbunden sind, daß wir sie hier mit aufnehmen müssen. Durch die eine kommt die positive Theologie mit der gesunden Vernunft, und durch die andere mit der staatsbürgerlichen Einrichtung in Harmonie. Dieses sind:

1) Religionsphilosophie, (natürliche Religion,) oder Religionswissenschaft überhaupt. Sie ist das Fundament aller Religion, welche ohne diese Stütze den Schwärmern oder Betrügern Preis gegeben zu werden, Gefahr läuft.

a) Philosophische Gotteslehre, d. i. die Wissenschaft, die sich auf das absolut noth-

nothwendige Wesen, die Gottheit, bezieht; die das Erkennen zum Objekt hat, Glauben und Hoffen begreift.

b) Moralphilosophie, d. i. die Wissenschaft des durch Thaten sich äußernden Vernunftgebrauchs; die das Handeln zum Objekt hat, die Sittlichkeit begreift.

2) Kirchenrecht, (objektiv) der systematische Inbegriff der Rechte und Verbindlichkeiten, welche die äußere Christengesellschaft im Staate fordern kann und leisten muß.

In Rücksicht der Parteien:
a) Das katholische Kirchenrecht.
b) Das protestantische.

In Rücksicht der kirchlichen Verhältnisse:
a) Das äußere.
b) Das innere.

In Rücksicht des Umfangs:
a) Das allgemeine.
b) Das besondere.

II.

Besondere Einleitung, oder kurze Erläuterung des Umrisses der theologischen Wissenschaften.

I. Theoretische theologische Wissenschaften.

Die Eintheilung in theoretische und praktische theologische Wissenschaften gründet sich nicht darauf, daß man behaupte, Religion sey etwas Theoretisches, wie etwa Logik; sie ist vielmehr etwas ursprünglich Praktisches, denn Sittlichkeit erzeugt den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, oder Tugend gebiert Religion; und so ist eigentlich alles, was die Religion betrift, sowohl seiner Entstehung als seiner höchsten und letzten Tendenz nach praktisch. Demohngeachtet findet die Eintheilung in Hinsicht auf die geoffenbarte oder positive Religion, die zugleich in die Staatsverfassung verwebt ist, allerdings statt. Denn die theoretischen theologischen Wissenschaften enthalten die eigentliche theologische Gelehrsamkeit, d. i. alles, was zur bloßen Erkenntniß der positiven Religion unmittelbar und mittelbar gehört, und was den Theologen, als solchen, d. i. als bloßen Gelehrten, interessirt. Die praktischen theol. Wissenschaften hingegen beziehen sich auf den Vortrag und die Anwendung der positiven Religion, die von den öffentlichen Lehrern derselben gemacht wird,

d. i. auf die Anwendung, die von Seiten derjenigen Theologen, welche vom Staate als öffentliche Religionslehrer und Kirchendiener, d. i. als Geschäftsmänner angestellt sind, statt findet. Sie beziehen sich also hier nicht auf die moralische Handlungsweise des Christen, sondern auf die politische Geschäftsführung des Lehrers und Predigers.

Da der Zweck des theoretischen theologischen Studiums kein anderer seyn kann, als die Wahrheiten der geoffenbarten Religion kennen zu lernen, und diese Wahrheiten nur in zwei Theile, in Glaubenslehren und Handlungsvorschriften zerfallen, so giebt es im Grunde nur zwei theoretische Religionswissenschaften: Dogmatik und Moral. Ja, in so fern jeder positive religiöse Lehrsatz, er betreffe das Glauben oder das Handeln, ein Dogma heißt, so könnte man das Ganze auf eine einzige dogmatische Wissenschaft zurückführen.

Allein, um diese Lehrsätze nach ihrem wahren Sinne, ihrem Zwecke, und ihrer Anwendung; nach ihrem Ursprunge, ihrer allmähligen Veränderung und mannigfaltigen Beziehung auf einander gründlich kennen zu lernen, bedarf der Theologe einer Menge von philologischen und historischen Kenntnissen, welche wegen ihrer Unentbehrlichkeit zum theologischen Studium ebenfalls in das Gebiet der gesammten Theologie aufgenommen werden müssen, ob sie gleich eigentlich nur abgesonderte Zweige der philologischen und historischen Literatur sind.

Und so entstehen nun vorzüglich vier theoretische theologische Wissenschaften, welche es

1) mit der Erklärung der Urkunden;
2) mit der Geschichte der positiven Religion;
3) mit der scientivischen Darstellung der Glaubenslehren, und
4) mit der scientivischen Darstellung der Handlungsvorschriften zu thun haben.

A) Exegetische Theologie.

1) Biblische Kritik: Da die geoffenbarte christliche Religion in den Schriften des neuen Testaments, die sich auf die Schriften des alten Testaments beziehen, enthalten ist, so ist einleuchtend, daß der Theologe vor allen Dingen, ehe er an die systematische Bearbeitung seiner Religion gehen könne, diese Schriften als Quellen der positiven Religion studiren müsse.

Da ferner diese Schriften nicht durch die Hände ihrer Verfasser, sondern durch die Abschriften mehrerer, zum Theil sehr unwissender und sorgloser Kopisten auf uns gekommen sind, so muß zuerst die Aechtheit des Textes geprüft, und falls sich eine Abweichung in den Religionsurkunden fände, dieselbe berichtigt werden, damit der Text seine ursprüngliche Reinheit, so viel möglich, erhalte.

Dies ist das Werk der biblischen Kritik. Sie ist die Wissenschaft der Merkmale, an welchen die innere Aechtheit einer Schrift oder einer Stelle beurtheilt und die Verbesserung

schung entdeckt wird, verbunden mit der Wissenschaft, der Mittel durch welche das Verfälschte in seinen ursprünglichen Zustand hergestellt werden kann. Die allgemeinen Regeln der Kritik finden auch bei der heiligen Schrift statt; die besondern aber, z. E. in Betreff der Hülfsmittel sind verschieden; denn theils können sie nicht angewendet werden, theils kommen neue Regeln hinzu.

Die biblische Kritik ist in Rücksicht des nächsten Objekts doppelter Art:

a) Wortkritik, die sich auf die Worte und Redensarten erstreckt. Man hat sie in neuern Zeiten etwas unschicklich, die niedere Kritik genannt, wodurch ihr sicherer Werth herabgewürdigt wird. Ihre allgemeinen Hülfsmittel sind: α) Vergleichung der Handschriften, β) der alten Uebersetzungen, γ) der Citaten biblischer Stellen in andern alten Schriften. Sie bestimmt den verschiedenen Werth derselben, und lehrt die Regeln ihres Gebrauchs und des kritischen Verfahrens überhaupt.

b) Sachkritik, die sich auf das Erzählte, auf den Inhalt selbst erstreckt. Man hat sie in neuern Zeiten die höhere Kritik genannt, um diese bis jetzt aus Mangel an gewissen Principien, von welchen sie ausgehen soll, noch sehr schwankende Wissenschaft über jene zu erheben. Sollte, wie einige vorgeben, die Begreiflichkeit des Erzählten

das Kriterium der Aechtheit seyn, so setzt das etwas voraus, was nicht zu erweisen ist, nämlich daß alle Verfasser der bibl. Schriften bei der Abfassung derselben reine Vernunft zum Maasstabe gehabt, und blos absolute Wahrheiten vorgetragen hätten. Sicherer geht man, wenn man jenen Verfassern ihre Lokal-, Temporal-, Nätional-, und Personal-Ideen läßt, wenn sie auch für uns das nicht sind, was sie ehemals waren.

Zweitens theilt sich die Kritik in Rücksicht des Fundaments in die datirte Kritik, und in die Konjekturalkritik.

a) Datirte Kritik, d. i. Kritik aus schriftlichen Datis, wo das Zeugenverhör der Handschriften, Versionen u. s. w. Mittel zur Herstellung des ursprünglichen Textes darbietet. Sie ist ganz einerlei mit der vorher sogenannten Wortkritik. Sie steht nur hier wegen des folgenden Gegensatzes.

b) Konjekturalkritik, vermuthende Kritik ist die Beurtheilung und Berichtigung des Textes nach wahrscheinlichen Vermuthungen. Sie kann nur dann eintreten, wenn es an einem zureichenden Apparate zur kritischen Bearbeitung des Textes fehlt. Da bei vielen Stellen innere Gründe die Unächtheit derselben darthun, und doch keine Möglichkeit, die Aechtheit herzustellen, in den allgemeinen kritischen Hülfsmitteln zu entdecken ist, so kann man nicht zweifeln, daß sie statt finden dür-

dürfe, besonders wenn etwa z. E. von dem Buche, worinne sich die korrumpirte Stelle befindet, nur eine Abschrift vorhanden wär, oder wenn die mehrsten Handschriften aus einer einzigen trüben Quelle geflossen wären, oder wenn die recipirte Lesart etwa selbst nur eine neue Vermuthung eines Kirchenvaters oder Editors enthielte, u. s. w. Die Juden, die gewiß mit viel Superstition den Text behandelten, gestatteten schon Verbesserungen aus wahrscheinlichen Vermuthungen, die bei ihnen Sebirin heißen. Dabei wird aber der gelehrte Forscher die Konjekturalkritik immer mit Behutsamkeit und Vorsicht anwenden.

Endlich theilt man die Kritik in

a) **Kritik des alten Testaments.** Die Aechtheit des Textes der hebräischen Schriften wird durch die Collation der Handschriften, durch Vergleichung der sehr verschiedenen alten Uebersetzungen, des masorethischen Apparats, der Kirchenväter, des Thalmuds, der Rabbinen und der alten Editionen, bei welchen erweislich Manuscripte gebraucht wurden, beurtheilt, und dadurch seiner ursprünglichen Beschaffenheit näher gebracht. Die Jugend der ältesten hebräischen Handschriften, deren keine erweislich tausend Jahr erreicht, verschaft hier manchem andern Zeugen unter den Versionen, besonders der alexandrinischen, ein grösser Gewicht, als bei dem neuen Testamente den Versionen zugestanden werden kann. Kennikott und de Rossi lieferten die Hauptmaterialien.

b)

b) **Kritik des neuen Testaments.** Unter den Hülfsmitteln fehlen hier z. E. der masorethische Apparat, Thalmud und Rabbinen; dagegen kommen hier verschiedene ältere Handschriften, mehrere Ueberſetzungen, viele Evangelistarien, Lectionarien und Citate bei den Kirchenvätern in Anschlag. Die Kritik des n. Test. ist, ausser von Mill, Bengel, Wettstein, Matthäi und Birch ganz besonders von dem H. Geh. Kirchenrath D. Griesbach auf einen hohen Grad von Gewißheit gebracht worden. Ueberhaupt aber hat die biblische Kritik durch das klassische Studium am meisten gewonnen. Denn nur alsdann, wenn sich der Scharfsinn bei Beurtheilung des Textes und der verschiedenen Lesearten an den Klassikern geübt und gebildet hat, kann ein guter biblischer Kritiker entstehen, weil sonst manche sehr schwankende Begriffe von Inspiration, Wachsamkeit der Providenz über diese Bücher u. d. m. den rechten Gesichtspunkt verrücken. Besonders fruchtbar für die Kritik des n. Test. sind die Bemerkungen, nach welchen die Handschriften in gewisse Familien, die orientalische und occidentalische getheilt werden. S. Griesbachs Nov. Test. u. Comment. crit.

2) **Biblische Hermeneutik**, Auslegungskunst: die Wissenschaft, welche lehrt, mit den Worten bei mündlichen und schriftlichen Vorträgen, den nämlichen Sinn zu verbinden, den der Verfasser damit verband. Sie ist doppelter Art:

a) Allgemeine Hermenevtik giebt die Regeln der Auslegungskunst, die sich auf alle Arten von Schriften anwenden lassen. Sie beruht auf ihrer richtigen Logik, auf den aus der Natur der Seelenkräfte hergeleiteten Regeln des Denkens, des Vorstellens und des Mittheilens der Vorstellungen an andere; oder, sie ist reine, auf die Erklärung schriftlicher und mündlicher Vorträge angewandte Logik.

b) Besondere Hermenevtik, entwickelt die Regeln, welche sich nur für Schriften von besonderem Inhalte und Zweck schicken. So giebt es eine klassische Hermenevtik, oder Hermenevtik der griechischen und römischen Klassiker, eine juristische Herm., eine diplomatische Herm. und s. w.

Hier bleiben wir bei der

Biblischen Hermenevtik stehen. Sie baut auf jene allgemeine Hermenevtik, die sich auf eine gesunde Logik gründet, mit besonderer Anwendung auf die Natur der besondern Sprache, in welcher das Buch verfaßt ist, der Denk-, Schreib- und Darstellungsart jedes Verfassers, auf den Zweck seiner Schrift, auf den ersten Leser derselben, auf die Lokalität, auf das Zeitalter und die andern Umstände, unter welchen jeder Autor schrieb.

Man hat in neuern Zeiten die Auslegung der Bibel, in die grammatisch-historische und in die moralische eingetheilt, und diese über jene zu erheben gesucht; selbst Kant gab einige Proben

davon. Wenn moralisch hier soviel als philosophisch seyn sollte, und die grammatisch-historische Auslegung die Philosophie ausschlösse, so wär freilich der Vorzug der philosophischen Behandlung eines Textes, vor der nicht- oder unphilosophischen, einleuchtend. Allein es findet sich hier ein Mißverständniß, vor welchem man sich in Acht nehmen muß. Die Sache ist diese, den wahren Sinn einer Schrift zu finden, ist ganz allein das Geschäfte des grammatisch-philologisch-philosophisch-historischen Auslegers, der aber, als solcher, durchaus der Philosophie bedarf, um einsichtsvoll, richtig, bestimmt und gründlich über Data zu urtheilen, welche die grammatisch-historischen Hülfsmittel ihm liefern, um aus denselben sicher zu schliessen, welcher Sinn der einzig wahre in einer Stelle sey. Die Sache des Philosophen oder philosophischen Auslegers ist dann, den gefundenen Sinn zu beurtheilen, ob er an sich wahr und richtig sey, zu zeigen, was sich alles dabei denken läßt. Aber die grammatisch-historische Auslegung entscheidet allein, was der Verfasser einer Stelle damit sagen wollte. Diese Auslegungsweise nimmt besondere Rücksicht

α) Auf die Natur der Sprachen, in welchen die biblischen Schriften verfaßt sind, also auf die hebräische, chaldäische und hellenistische, oder alexandrinischgriechische, und lehrt, wie man den Sprachgebrauch in todten Sprachen aufsuchen müsse. Da nun in der Bibel von der hebräischen Sprache nur ein kleiner Theil vorhanden,

und

und ein beträchtlicher Theil derselben in dem Arabischen, Syrischen, Chaldäischen, Samaritanischen und den übrigen orientalischen Dialekten befindlich ist, so lehrt sie, daß man nicht blos bei der Bedeutung, welche die Etymologie zuerst an die Hand giebt, überall stehen bleibe, sondern die verwandten Sprachformen zu Rathe ziehe. Bei dem neuen Testamente ist die Sprache nicht rein griechisch, sondern hebräischartig, oder der alexandrinische Dialekt, deshalb muß sich derjenige, der das n. Test. richtig verstehen lernen will, mit dem Hebräischen vertraut machen.

β) Die Denk-Schreib- und Darstellungsweise des alten Orientalers ist von der unsrigen abendländischen gar sehr verschieden. Die biblische Hermenevtik lehrt, was man zu thun habe, um den wahren Sinn des alten Orientalers zu finden; sie zeigt, wie sich der alte Morgenländer ausgedrückt haben würde, wenn derselbe in spätern Zeiten gelebt hätte. Von den Ideen und der Darstellungsweise der alten Welt, mögen hier nur einige Beispiele stehen, welche in der Hermenevtik bewiesen und angewendet werden: 1) Alles, was nach dem ordentlichen Laufe der von Gott einmal eingerichteten Natur geschah, oder, was die Providenz durch natürliche Mittel fügte, schrieb man einer unmittelbaren Wirkung der Gottheit zu. 2) Alle unerwartete Auftritte, ingleichen Alles, wovon man sich den natürlichen Grund nicht erklären konnte,

schrieb

schrieb man einer unmittelbaren Wirkung der Gottheit zu, z. E. Gewitter, Landplagen ꝛc. 3) Alles ausserordentlich Große hielt man für unmittelbare Produkte der Gottheit, z. E. Sturm, Muth, Tapferkeit, große Talente, Enthusiasmus ꝛc. 4) Die alte Welt giebt der Gottheit eine artikulirte Sprache, der sie sich gegen die Menschen bedient. Dabei giebt es mehrere Arten von Gottessprache: bald heißt der Wille Gottes, daß etwas geschehen soll, und der Erfolg, daß etwas geschieht: Gott sprach oder befahl, und es geschah; bald heißt der Naturtrieb und die Neigung im Menschen zu etwas, Gottes-Sprache und Gottes Aufmunterung; bald heissen die Wahrheiten, die der Mensch entdeckte, oder die Erfahrungen, die er machte, Aussprüche und Reden Gottes; bald heißen auch Träume, die durch das, was darauf erfolgte, merkwürdig wurden, Sprache und Eingebung Gottes; selbst der Donner ist Gottes Zornstimme. 5) Was nur zu seyn scheint, drückt die alte Welt als wirklich geschehen aus. So schien Eva nach, oder aus Adams Körper gebildet zu seyn. Der Begriff des Scheinens, ist der Kinderwelt zu abgestrakt. 6) Vermuthungen werden Wirklichkeiten; 7) Gedanken, so wie einer den andern veranlaßt, aufsteigende Zweifel und ihre Beantwortung in Gedanken, werden wirkliche Gespräche. 8) Aeußere Gegenstände und selbst leblose Dinge, die zu Gedanken Veranlassung geben, werden personificirt und redend eingeführt, als ob sie durch artikulirte Laute die Gedanken erregt hätten. 9) Ueberhaupt ist sinnliche Denkweise

weise und anschauliche Darstellungsart ein Hauptcharakterzug des alten, wie auch neuen Orientalers.

γ) Auf den Zweck der Schrift, die erläutert werden soll, macht die Hermenevtik deshalb aufmerksam, weil dadurch vielen Misgriffen und Misdeutungen auf einmal vorgebeugt wird. Denn habe ich den Zweck der Schrift ausgemittelt, so kann ich dann weiter gehen und annehmen, daß ein vernünftiger Mann nicht seinem Zweck zuwider reden werde, und sich widersprechen wolle.

δ) Auf die ersten Leser der Schrift, denen sie zunächst bestimmt ist, sieht die Hermenevtik deshalb, weil man von einem vernünftigen Schriftsteller annehmen muß, daß er von seinen Lesern verstanden seyn will. Er wird also seine Ausdrücke nicht nur immer in dem Sinne nehmen, den seine Leser und Zuhörer damit verbinden werden, sondern er wird sich auch bei den Ideen, die er ihnen mittheilt, immer nach ihrem Fassungsvermögen richten, und auf ihre besondere Vorstellungsart Rücksicht nehmen.

ε) Von der Lokalität und von dem Zeitalter gilt das nämliche, nach welcher sich der vernünftige Schriftsteller entweder absichtlich oder auch deswegen, weil es seine eigne Vorstellungsart ist, welche vom Lokale und Temporale abhängt, richtet. Hätte man jedes einzelne Stück

der

der sämmtlichen biblischen Urkunden immer in ihren Zeit- und Ortsverhältnissen gelesen, so hätte man viele Abwege vermieden.

ζ) Dabei hat man ferner auf den Kontext, das ist auf die Verbindung und den Zusammenhang der Redetheile, so wie

η) Auf die Parallelstellen zu sehen, wo die nämlichen Worte in verschiedenen oder in den nämlichen Verbindungen vorkommen. Und so lehrt die Hermenevtik die Bibel aus sich selbst zu erklären.

θ) Sie zeigt, daß nur ein einziger Sinn in jeder Stelle der wahre Sinn seyn könne, und daß dieser der buchstäblich-historische sey. Sie warnt vor den Abwegen, 1) des mystischen Sinnes, den man neben dem Literalsinn zu gleicher Zeit annehmen will. Sie warnt vor dem Abwege, 2) der Erklärungsart nach der sogenannten Analogia fidei, nach welcher man das System der Kirche als die Norm stets vor Augen haben müsse, um das noch unentschiedene und zweifelhafte darnach zu modeln. Sie warnt endlich vor dem Abwege 3) des sogenannten moralischen Sinnes, nach welcher Erklärungsart man alles auf absolute Wahrheiten zurück führt, und den Verfassern nichts als unbedingte Wahrheiten sagen lassen will, und ihre Lokal- Temporal- National- und Personal-Ideen verwischt, und höchstens sinnreich deutet. Diese Deutungsweise, denn Erklärung kann sie eigentlich nicht heißen, will besonders in unsern Tagen wieder Mode werden; sie ist zwar oft so erbaulich, wie die alte allegorisirende Auslegung, mit der sie

in

in der Hauptsache einerlei ist, aber sie ist auch eben so wenig als diese geeignet, den wahren Sinn, den der Verfasser selbst dabei hatte, zu erforschen.

Dabei nimmt die Hermenevtik auf den tropischen Sinn einzelner biblischer Stellen Rücksicht, zeigt die mancherlei Arten und die Gränzen derselben, beweißt theils, daß die Tropen nicht eigentlich zu nehmen sind, zumal da gerade aus dieser Quelle viele Dogmen einzelner christlichen Parteien entstanden sind, theils, daß man aber auch das wörtlich zu nehmende nicht zu Tropen machen dürfe. Hier entwickelt sie die Allegorie, die Parabel, den Mythus und die Fabel, wie jedes in seiner Art in den heiligen Schriften zu finden ist. Und so führt die Hermenevtik auch Beispiele an, wie man durch Vorurtheile und Unkunde auf unrichtigen Wortverstand geführt wurde. Sie giebt endlich Anweisung zur eigentlichen Uebersetzung (Metaphrase) und zur Umschreibung (Paraphrase).

Mit den Theorien dieser beiden Wissenschaften, der Kritik und Hermenevtik, welche Theorien besonders deshalb nöthig sind, um immer nach einerlei Principien zu verfahren, muß aber nothwendig die Praxis verbunden werden. Durch Uebung entsteht das feine kritische und exegetische Gefühl, das in vielen schwierigen Stellen aushelfen muß.

3) Einleitung ins alte und neue Testament.

Hierunter versteht man den Inbegriff der allgemeinen literarischen Untersuchungen, nämlich der allgemeinen literarisch-kritischen, der literarisch-hermenevtischen, der literarisch-philologischen, und der literarisch-historischen Untersuchungen über die Bibel, durch welche die Entstehung, Fortpflanzung, Sammlung, innere und äußere Beschaffenheit dieser Schriften beleuchtet werden. Zwar enthalten manche Einleitungen etwas mehr oder etwas weniger, als die obengenannten vier Theile, z. E. manche begreifen einige Kapitel der theoretischen Kritik, der theoretischen Hermenevtik u. s. w.; allein dies ist Vermischung der durch sich selbst hinlänglich getrennten Disciplinen, wodurch das Studium des Ganzen schwerlich gewinnt, so schätzbar auch die Bearbeitungen der einzelnen gemischten Theile sind. Der charakteristische Unterschied dieses dritten Theils von jenen beiden ist Literatur. Jene beiden Wissenschaften sind wirkliche Scienzen, Theorien von Regeln, diese aber ist Bibliologie, Literatur, specielle Literaturgeschichte.

Das Aggregat von Untersuchungen, das man sich unter dem Namen der Einleitung zu denken hat, zerfällt in zwei Haupttheile: die allgemeine und besondere Einleitung.

Die

Die allgemeine Einleitung begreift das in sich, was auf alle Schriften, die entweder in der Sammlung der althebräischen und chaldäischen Urkunden des a. Test., oder in der Sammlung der hellenistischen des n. Test. enthalten sind, sich anwenden läßt.

Die besondere Einleitung redet von dem, was jedes einzelne Buch, der einen oder der andern Sammlung betrift.

a) **Die allg. Einl. in das a. Test.** oder in das neue Testament, handelt also von dem Ganzen dieser Urkundensammlung; von dem Namen des a. Test.; von dessen Eintheilungen; von dessen Sprache; von der Entstehung, Herausgabe und Aufbewahrung; von der Sammlung der einzelnen religiösen Schriften zu einem Ganzen, von dem Kanon und von dessen allgemeiner Geschichte; von dem Werthe, der Aechtheit und innerem Gehalte, oder von der Authentie und Theopneustie der Bibel. Aus diesen letztern Theilen ist wegen ihrer Wichtigkeit für den Theologen, eine besondere Wissenschaft entstanden:

Die Apologetik: d. i. die Wissenschaft der Beweise, durch welche das göttliche Ansehen und der göttliche Ursprung der biblischen Schriften dargethan, und gegen Zweifel gerettet wird; denn die Wahrheiten einer angeblich geoffenbarten Religion, werden nur durch die Gewißheit wichtig, daß sie wirklich geoffenbaret sind.

Der

Der Beweis wird auf eine doppelte Art geführt. Einige machen das göttliche Anſehen der Lehre Jeſu von ihrem göttlichen Urſprunge abhängig, andere aber leiten das göttliche Anſehen der Lehre von dem innern Gehalt der Lehren ab. Jenes giebt hiſtoriſche, auf Wahrſcheinlichkeiten ſich gründende Argumente; dieſes giebt den unmittelbaren, auf die Natur der Sache und die unwandelbare moraliſche Natur des Menſchen gegründeten Beweis. Jener Beweis iſt temporär, dieſer ewig. Jener bewirkt Ueberredung zum Glauben, dieſer Ueberzeugung zum Wiſſen, weil jener auf Wunder und Weiſſagungen, dieſer auf die Beſchaffenheit der Lehre und die göttlichen Anlagen im Menſchen gebauet wird. Nach dieſen Beſtimmungen gehört die Apologetik, oder die Rettung des Weſens des Chriſtenthums, eigentlich nicht zur Exegeſe, ſondern theils zur Geſchichte, theils zur Religionsphiloſophie.

b) Die beſondere Einleitung in das a. Teſt. oder in das n. Teſt., enthält die Unterſuchungen über die einzelnen Bücher, d. i. über den Namen, den Verfaſſer, über Zeit und Ort der Abfaſſung, über die Originalſprache, Schreibart, Eigenheit des Vortrags, über den Zweck, Hauptinhalt, die erſten Leſer, Kanonicität eines jeden Buchs, deſſen jetzigen Werth, über die kritiſchen und exegetiſchen Hülfsmittel, und die vorzüglichſten Kommentatoren.

Auch hier hat man eine besondere Wissenschaft zusammengesetzt, die man unter dem Namen

Besondere Geschichte des Kanons

begreift. Sie ist der Inbegriff der Kenntnisse, die man 1) von dem Verfasser jeder einzelnen Schrift in der Sammlung ausfindig machen kann: wer? 2) von der Zeit, in welcher sie verfaßt wurde: Wenn? 3) von den Umständen, unter welchen? 4) Von der Gegend und dem Orte, wo sie geschrieben wurde: Wo? 5) Von den Menschen, an welche sie gerichtet wurde: An wen? 6) von der Sprache, in welcher sie aufgesetzt wurde. 7) Von der Art, wie die Schrift in Cirkulation gesetzt wurde. 8) Von den Schicksalen der Schrift, bis auf unsere Zeiten.

Ueberhaupt ist aber die Summe dessen, was man in die Einleitung aufzunehmen, und die Gränze dessen, was man darinne zu suchen habe, noch nicht übereinstimmend genug bestimmt, wie man sich durch die Ansichten der besten und neuesten Schriften dieser Art von Eichhorn, Michaelis, Bauer, Hänlein u. a. überzeugen kann.

4) Biblische Philologie: der Inbegriff der zur Einsicht in den Verstand der h. Schr. nöthigen Kenntnisse, und dessen, was dazu dient, eine Fertigkeit in diesen Kenntnissen zu erlangen. (Kritik und Hermenevtik waren die Theorien zur Ausmittelung des richtigen Textes und der richtigen Auslegung desselben; Einleitung war Bibliologie und Literatur, Philologie aber begreift die

Sprach- und Sachkunde, die nöthig ist, um den Sinn der Urkunden richtig aufzufassen. Die ersten beiden Theile begreifen die theoretischen Regeln, dieser, der vierte, macht die praktische Anwendung derselben möglich.

Sie schließt in sich:

a) Die Kenntniß der Sprachen, in welchen die h. Schr. verfaßt sind. Diese Kenntniß begreift aber nicht blos das Hebräische und Griechische, sondern auch die verschwisterten Dialekte und das Hellenistische oder jene unreine Gräcität, die in dem neuen Testamente herrschend ist. Dazu ist nicht etwa bloße Bekanntschaft mit dem Vorrath der Wörter, deren Bedeutung, Grammatik und Syntax hinlänglich, sondern es gehört dazu auch die Bekanntschaft mit ihrem Geiste, dem Eigenthümlichen der Metaphern und der Bilderschätze.

b) Die Kenntniß der Sachen, d. i. hier die Kenntniß der biblisch-historischen Hülfswissenschaften. Die biblischen Schriftsteller schrieben für ihre Zeitgenossen und für ihre Nation, konnten und mußten also vieles bekannt voraussetzen und auslassen, brauchten nur darauf anzuspielen. Das hat sich bei uns ganz geändert, und uns, als Ausländern und spätern Nachkommen, bleibt manches fremd, wenn wir auch ihre Sprache gelernt haben. Um uns eine deutliche Vorstellung von dem, was uns in den Religionsurkunden erzählt

wird,

wird, zu verschaffen, brauchen wir eine Menge Hülfswissenschaften. Diese sind:

α) Biblische Geographie, das ist alte Erdbeschreibung, so weit sie die in der h. Schr. vorkommenden Sachen betrift. Diese muß sich auf die Lage, die Beschaffenheit, die Abtheilung, und auf das theils natürliche, theils durch Revolutionen der Völker entstandene Verhältniß der Oerter und Länder gegen einander erstrecken, und zwar nach den verschiedenen Zeiten, in welche die biblischen Nachrichten gehören. Dieses Studium hat seine Schwierigkeiten, weil viele Namen der Orte ungewiß sind, weil es an alten Landcharten gänzlich fehlt, weil alte geographische und topographische Nachrichten selten sind, weil mehrere Reisebeschreiber aus dem Mittelalter aus Unkunde alte und neue Namen sehr ungeschickt mit einander verbanden, die dadurch die Sache noch verwirrter machten, u. s. w. Kurz, die Entfernung der Zeiten und der Oerter haben ein solches Dunkel über einzelne Materien verbreitet, daß dessen Aufhellung eben so viel Gelehrsamkeit als Fleiß erfordert.

β) Biblische Chronologie, oder die Wissenschaft, welche die Zeit der Begebenheiten mißt. Sie theilt dem Erzählten Ordnung mit, befestigt dessen Wahrheit, und führt auf den Zusammenhang der Begebenheiten, also auf eine kritische und pragmatische Behandlung der

Schrift. Sie ist unentbehrlich, um den scheinbaren Widerspruch mancher Stellen der heiligen Schrift gegen einander und gegen die Zeitrechnung der auswärtigen Geschichte zu heben, der so oft zu Vorwürfen gegen sie gedient hat. Sie leitet auf wahre und vorgebliche Fehler in einigen Stellen des bibl. Textes und deren richtige Beurtheilung, verhütet falsche Erklärungen, entdeckt die irrigen Deutungen, die sich auf eine unrichtig angenommene Zeitrechnung gründen, und verbreitet durch Hülfe einer richtiger bestimmten Chronologie, neues Licht über manche Schriftstellen.

γ) Biblische Genealogie, die Wissenschaft der Geschlechtsregister. Sie zeigt den Ursprung und die Fortpflanzung der Geschlechter der sogenannten Patriarchen, der Könige, Fürsten, Priester und anderer durch die Bibel berühmt gewordener Männer. Wenn Geographie und Chronologie die beiden Augen der Geschichte sind, so kann man die Genealogie die Säule oder den Schaft der bibl. Geschichte nennen, an welcher sie sich auf und abwindet. Für denjenigen, der die Bibel studirt, ist sie um so wichtiger, weil in den ältesten Urkunden derselben die ganze Geschichtserzählung an genealogische Nachrichten angeknüpft ist.

δ) Bibl. Antiquitäten. Man theilt sie in die allgemeinen und in die besondern. Jene, die allgemeinen, betrachten überhaupt

den

den Ursprung und Fortgang des Denkwürdigen der Vorwelt, der Menschheit, ihrer successiven Bildung und ihrer ersten Erfindungen, oder mit andern Worten, sie betrachten den alten Zustand der Erde, des Menschen, der Literatur und Kunst nach den Angaben des alten Testaments. Man begreift sie unter dem Namen der allgemeinen bibl. Archäologie.

Die besondern Alterthümer gehen ins Specielle, und betrachten die alten Gebräuche in der Religion, in Staatsangelegenheiten, im Privatleben und in den übrigen Verhältnissen, als im Kriege, u. s. w. nach den Angaben der ganzen Bibel. Dieses sind mit andern Worten, kirchliche, politische, häusliche und gemischte Antiquitäten. Diese begreift man unter dem Namen der besondern bibl. Alterthümer.

s) **Bibl. Mathematik.** Auf die Lehre von der Erkenntniß der Größen, die man theils nach unmittelbaren Messungen derselben, theils nach Schlüssen aus erkannten und verglichenen Größen beurtheilt, kommen in der Bibel hin und wieder Anwendungen vor. Ein specieller Theil davon ist die Arithmetik, die Wissenschaft bestimmte Zahlen durch Ziffern zu bezeichnen, und mit denselben die Veränderungen des Zusammensetzens und Theilens, des Vermehrens und Verminderns vorzunehmen. Durch die Zusammenstellung aller biblischen Angaben dieser Art, bekommt man eine Uebersicht von der Art und Weise, wie die biblischen Schriftsteller

diesen

wichtigen Theil menschlicher Kenntnisse kultivirt hatten. Das Resultat davon giebt dem Forscher einen Maasstab, wie er die hieher gehörigen Urtheile der bibl. Schriftsteller anzusehen habe.

δ) Bibl. Physik. Von den zur Naturlehre gehörigen Gegenständen, und von den physischen Erscheinungen, über, um, in und auf der Erde, kommt so mancherlei in der Bibel vor, das zusammengestellt zu werden verdient, theils um zu sehen, wie es von den biblischen Schriftstellern betrachtet und beurtheilt wurde, und wie es ihnen in die Sinne fiel, theils aber auch, wie es nach den Gesetzen der Natur möglich und wirklich war. Manche Erzählungen und biblische Stellen bekommen durch gründliche Erforschung der Natur mehr Licht, und besonders muß dieser Abschnitt auf die Kapitel von den biblischen Wundern, von der noachischen Fluth, deren Dauer und Allgemeinheit, von den sogenannten ägyptischen Zauberern u. s. w. seinen Einfluß beweisen. Die Beschaffenheit der Witterung des Orients, die daraus entstehenden Krankheiten u. s. w. werden dabei nicht übersehen.

ε) Biblische Naturgeschichte. Sie geht die in der Bibel genannten Naturprodukte nach den drei verschiedenen Naturreichen durch, erzählt im Zusammenhange die vorzüglichsten Merkwürdigkeiten derselben, und lehrt, was die vorzüglichsten Bibelerklärer darüber kommentirt haben.

haben. Eine solche Darstellung gewährt eine lehrreichere Uebersicht der Kenntnisse, die man zu den Zeiten der Verfasser der bibl. Schriften hatte, als wenn von diesen Sachen nur zerstreut und in Bruchstücken bei diesem oder jenem Dicto geredet wird.

9) **Biblische Völker- und Menschengeschichte.** Nicht blos die Geschichte der hebräischen Nation, sondern auch die Geschichte der andern Völker, deren in der Bibel Meldung geschieht, z. E. der Aegypter, Assyrer, Syrer, Perser, Griechen und Römer, u. s. w. verschaft unzähligen Stellen des alten und neuen Testaments das gehörige Licht. Es ist freilich ein weitläuftiges Studium, weil so viele Völker, größere und kleinere (Moabiter, Ammoniter, Phereziter, Philister, Amalekiter, Midianiter, Nabathäer u. s. w.) in der Bibel erwähnt sind, und zwar Völker und Stämme aus sehr verschiedenen Zeiten und Gegenden, die so manche politische Revolution erfahren haben, aber der Nutzen bei der Philologie ist so unverkennbar, daß es hier keiner weitern Entwickelung bedarf.

i) **Biblische Poetik.** In der Sprache der alten Welt, besonders des Orientalers ist mehr sinnliche Darstellung und mehr hohe Feierlichkeit, das heißt, mehr Geist der Poesie als der Prose. Dieser poetische Geist, der selbst in den nichtmetrischen Theilen des alten Testaments wehet, zeigt

sich ganz besonders in vielen metrischen Stücken, bei Moses und bei den folgenden historischen Schriften, bei Hiob, David, Salomo und den Propheten. Bei uns ist Poesie Kunst, in der alten Welt aber, welche die Stufenleiter der Kultur noch nicht so, wie wir, erklimmt hatte, war sie Natur, weil der Morgenländer noch nicht abstrakt zu denken gelernt hatte. Dieser bemerkte Mangel an Uebung im abstrakten Denken und die daraus fliessende unphilosophische sinnliche Sprache, ist für den Philologen bei vielen auszulegenden bibl. Stellen von großer Wichtigkeit. Der Erklärer zieht sich die Regel ab, daß auch in prosaischen Schriften der Bibel, insofern sie den Anstrich der sinnlichen Sprache an sich tragen, das sinnlich dargestellte, wie Poesie behandelt werden müsse. Ausserdem bemerkt er nach den verschiedenen Dichtungsarten bald die äsopische Fabel, Richt. 9, von den Bäumen; 2 Sam. 12, von dem Armen mit einem Schäfchen; bald die Parabel Jes. 5, vom Weinberg, u. a. m.; bald die Idylle oder das Schäferlied, im Hohen Liede, im 23 Psalm; bald das Epigramm, in den Sprüchen Salomos; bald die Satyre, Jes. 44, 9 — 20 in der Schilderung des Götzendieners; bald Gnomen, Spr. Sal. 10, und im Jesus Strach; bald Elegien, 2 Sam. 3, 33 — 34; die Klage auf Abner; 2 Sam. 1, 19 — 27. die Elegie auf Saul und Jonathan; viele andere elegische Psalmen, z. E. Ps. 39, 73, 74, 79, 80, 88, 102, 134, 137, besonders Ps. 42 und 43, wel-

che zusammengehören, u. s. w.; bald Oden, in sehr vielen Psalmen; bald Siegslieder, 2 Mos. 15; und bald das poetische Gespräch, im Buch Hiob, u. s. w. Ohne die Grundsätze der bibl. Poetik studirt zu haben, werden viele Sachen dunkel bleiben.

x) Bibl. Mythologie und Götzengeschichte. Fast aller Völker älteste Urkunden fangen mit Mythen an, und so auch die hebräischen. Mythische Traditionen, mythische Philosopheme über den Ursprung des Menschengeschlechts, über Naturerscheinungen, und über die übersinnlichen und außerweltlichen Gegenstände, geben der dichtenden Einbildungskraft reichen Stoff. Was die Weisen der hebräischen Nation in den frühern Zeiten zu ihrem eigenen Behuf, oder um der Sinnlichkeit des Volks zu Hülfe zu kommen, in Dichtung und Mythen einkleideten, nahmen die spätern Juden und viele alte christliche Ausleger geradehin für historische, philosophische und theologische Wahrheit, und so entstand die krasse jüdische Mythologie, davon man in den spätern Büchern der Bibel, vornämlich aber in den Schriften der Rabbinen viele Spuren findet. Einen beträchtlichen Zuwachs erhielt die Mythologie der Hebräer im babylonischen Exil, wo sie aus der Fabellehre der Chaldäer, besonders viel von dem Teufel, von Dämonen und Engeln, u. s. w. aufnahm.

λ) Biblische Kunstgeschichte entsteht aus der Zusammenstellung dessen, was über Kunst

und

und Kunstwerke in der Bibel vorkommt. Die Vergleichung der in der Bibel angeführten und zum Theil beschriebenen Kunstwerke der Baukunst, der Bildnerei, der Tonkunst und s. w. mit den Kunstwerken anderer Völker, veranlaßt deutlichere Vorstellungen, woran dem, der auf Gelehrsamkeit Ansprüche macht, so sehr gelegen ist. Fällt gleich die Ausbeute dieser Art bei den Hebräern nicht sehr reich aus, so verdient auch das wenige, was man z. E. von Labans Götzen, Aarons Apisbilde, Mosis ehrner Schlange, den Cherubinen, Davids Pallaste, dem Tempel, dem ehernen Meere, dem aus geschnittenen Steinen bestehenden hohenpriesterlichen Brustschmucke, Salomos Audienzthron, Jerobeams zwei goldenen Stieren, Nebukadnezars kolossalischen Bildsäule u. s. w. zusammengestellt und erörtert zu werden, wie ich dieses in der biblischen Archäologie (Handb. d. bibl. Lit. Thl. 1, zweite Aufl. 1796.) zu thun versucht habe.

B) Historische Theologie. Sie zerfällt nach den beiden Hauptobjekten, in zwei Haupttheile, nämlich in die Geschichte des Christenthums oder der christlichen Religion selbst, und dann in die Geschichte der äußern Gesellschaft, deren Stiftung durch sie veranlaßt wurde; mit andern Worten, in die Geschichte der christlichen Religion und der christlichen Kirche.

Die Geschichte der Religion bietet wiederum zwei Hauptseiten an, von denen jede besonders beleuchtet werden muß; denn die Religion hat eine

äuße-

äußere und eine innere Geschichte. Die äußere beschäftigt sich mit der Geschichte der Veränderungen und der abwechselnden Schicksale, welche sie nach äußern Verhältnissen erfuhr, also mit der Geschichte ihrer Einführung in die Welt, ihrer successiven Verbreitung unter den Menschen, ihrer Aufnahme und Anpflanzung an jedem Orte, der Umstände, unter welchen diese erfolgte, und der Mittel, durch welche sie befördert, begünstigt und immer weiter getrieben, oder auch erschwert, gehindert und aufgehalten wurde. Die innere Geschichte hingegen beschreibt die Veränderungen, welche von Zeit zu Zeit mit den Lehren selbst vorgenommen wurden. Sie hat die verschiedenen Formen zu bemerken, welche die Lehren in der Vorstellungsart jedes Zeitalters annahmen und erhielten. Sie hat die abwechselnden Begriffe, die man sich von ihrer Wichtigkeit machte, so wie die neuen Verbindungen, in welche sie gebracht wurden, auszuzeichnen, besonders aber muß sie sich in die Streitigkeiten einlassen, die darüber geführt, und die Bestimmungen absondern, die darunter, hinzu und hinweg gestritten, für ketzerisch erklärt, oder symbolisch gemacht wurden.

Die historische Theologie, ist zugleich der wichtigste Theil der Geschichte des menschlichen Geistes und Herzens, und der Spiegel unzähliger für die Geisteskultur äußerst wichtiger Verordnungen und Anstalten.

1) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Um von der Ent-

Entstehung und ersten Einführung der christlichen Religion richtige Begriffe zu faßen, kommt hier als Vorbereitung zum folgenden in Betrachtung:

a) Die Kirchengeschichte des alten Test. Sie begreift die Geschichte der Religion und Kirche, vom Anfang der Bibel, bis auf Jesum, oder eigentlich, bis auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Sie erzählt besonders die Schicksale der Religion unter den Israeliten, deren Lehren, die mosaischen kirchlichen Einrichtungen, die Veränderungen, die sich in Rücksicht auf die jüdische Religion und Kirche zugetragen haben. Weil die jüdische und christliche Religionsgesellschaft mit einander in inniger Verbindung standen, so verlangt es die Natur der Sache, daß man jene erst kennen müsse, ehe man über diese gründlich urtheilen kann.

b) Die allgemeine Kirchengeschichte des neuen Testaments betrift die allgemeinen Ereignisse des Christenthums, seit dessen Entstehung, von welchen sie die merkwürdigsten Begebenheiten überhaupt ausziehet. So handelt sie zuerst von dem Stifter der christlichen Religion und Kirche, hauptsächlich in Rücksicht seiner Thaten und Lehren, sodann von den ersten Bekennern und anderweitigen Lehrern, die das Christenthum ausbreiteten, von der Art und Weise dieser Verbreitung und dieses Wachsthums, ferner von den Veränderungen, welche das Christenthum, sowohl

selbst

selbst nach und nach erlitten, als auch zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten hervorgebracht hat; desgleichen von den Angriffen auf das Christenthum und von den Anstalten und Mitteln, welche man sowohl gegen jene Angriffe als auch überhaupt zur Beförderung der christlichen Religionserkenntniß und Religionsübung getroffen hat, und endlich auch von dem Einflusse des Christenthums, auf die Sitten und das Betragen seiner Bekenner, und auf die menschliche Kultur überhaupt.

2) Besondere Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Diese unterscheidet sich von der allgemeinen dadurch, daß sie gewisse Gegenstände derselben die für den Theologen von vorzüglichstem Interesse sind, besonders heraushebt, und diese ausführlicher abhandelt, als es in einer allgemeinen Darstellung der die christliche Religion und Kirche betreffenden Thatsachen geschehen kann.

Die vornehmsten Gegenstände, auf welche sich die besondere Religions- und Kirchengeschichte einzulassen pflegt, sind:

a) Die Religionslehren selbst, welche nach Maasgabe der Offenbarung in der christlichen Kirche nach und nach aufgestellt worden sind. Da diese, nach der bei der systematischen Theologie gemachten Eintheilung, theils Glaubenslehren, theils Handlungsvorschriften betreffen, so er-

ergiebt sich, daß die Geschichte der Religionslehren doppelter Art seyn müsse.

α) Dogmengeschichte, in welcher untersucht wird, was für Veränderungen in den Vorstellungen der Christen von den Glaubenslehren, als positiven religiösen Lehrsätzen, von Zeit zu Zeit vorgefallen sind. Sie ist die Darstellung der allmähligen Entstehung und Ausbildung der von den Bekennern der christlichen Religion angenommenen Meinungen über die Dogmen. Die Kenntniß der Dogmengeschichte ist dem denkenden und forschenden Theologen nicht nur interessant, sondern unentbehrlich, um nicht Menschenwahn für Offenbarungsdogma anzunehmen. Denn durch sie wird augenscheinlich erwiesen, daß die wechselnden und gesetzlich gemachten Vorstellungsarten bei den Concilien, Bischöfen, Päbsten, und Scholastikern, ganz andere Quellen, als ein unpartheiisches Studium des Urchristenthums gehabt haben.

β) Moralgeschichte, ist die Erzählung der Veränderungen, welche theils in den Vorstellungen der Christen, von dem Inhalte der Handlungsregeln, theils in der Praxis derselben vorgefallen sind. Da die christliche Moral von den Lehrern derselben von Zeit zu Zeit auf sehr verschiedene Principien gebaut wurde, und da bisweilen ganz eigene Observanzen zum Wesen der christlichen

Sitt-

Sittlichkeit gerechnet wurden, so ist die Geschichte dieser Abweichung von dem höchsten Zweck des Christenthums und die Annäherung an denselben äußerst wichtig. Dieses Fach ist bis jetzt noch lange nicht für erschöpft zu halten.

Da die Kirchenväter, als die frühern Religionslehrer, in vorzüglichem Ansehen stehen, so gehören ihre Meinungen mit zu den Merkwürdigkeiten dieses Abschnitts. Man hat daher einen eigenen Theil der theologischen Kenntnisse gebildet, das ist

γ) Patristik. Man nimmt das Wort in zweierlei Sinne, in einem weitern und engern. Im erstern ist es

α) Patristische Theologie, das ist, die Darstellung der theologischen Grundsätze, welche sich in den Schriften der frühern Religionslehrer von vorzüglichem Ansehen in der christlichen Kirche (der Patrum ecclesiae) vorfinden, nebst der Einleitung in die Lektüre jener Schriften. Folglich gehört hierher nicht blos die Erklärung der Aeusserungen der Kirchenväter über die christliche Lehre (über Dogmatik und Moral, Exegese und Geschichte) sondern auch jede Kenntniß, die zum Gebrauch ihrer Schriften nöthig ist. Bei allen christlichen Parteien, stehen die Patres in einem gewissen Ansehen, bei einigen, welche eine historische Lehrtradition als verbindlich zum Glauben halten,

ten, genießen sie das Ansehen, als beweisende Zeugen der Wahrheit, bei andern, wenigstens als Zeugen der Vorstellungsweise, die in den herrschenden Kirchen ihrer Zeit für die richtigste gehalten wurde. Und so haben die Patres z. E. in der römischen Kirche eine dogmatische und historische Autorität, in der protestantischen Kirche aber blos ein historisches Ansehen, so wie es jeder andere christliche Schriftsteller genießt. Der Begriff von den Kirchenvätern nach den verschiedenen Parteien ist sehr schwankend. Bei der einen Partei, heißt der ein Ketzer, der bei der andern den ehrwürdigen Namen eines Kirchenvaters führt. So sind die Männer vom ersten Rang der lateinischen Kirche: Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Pabst Leo III., Gregor der Große ꝛc. in den Augen der griechischen Kirche, wegen mehrerer Behauptungen für Ketzer zu achten. Dagegen sind andere sonst verschriene Männer, als Theodor von Mopsveste ꝛc. die angesehensten in den chaldäischen Kirchen; Cyrill von Alexandrien ꝛc. die Matadore der jakobitischen Kirche u. s. w. Selbst die von einer Kirche angenommenen Väter, haben nicht alle ein gleiches dogmatisches Ansehen. So gilt z. E. der heilige Bernhard und Thomas von Aquino in der lateinischen Kirche mehr, als Clemens von Alexandrien und Johann von Damascus, Hieronymus mehr als Origenes, Ambrosius mehr als Basilius.

Auf der andern Seite ist der Begriff von den Kirchenvätern nach ihren Zeitverhält-

hältnissen ebenfalls sehr schwankend. Man hat hier dreierlei Gränzpunkte angenommen, bis wie weit herab man die vorzüglichen Lehrer Patres nennt.

aa) In der engsten Bedeutung des Worts, versteht man darunter die Lehrer der ersten sechs Jahrhunderte. Das ist der gewöhnlichste Sprachgebrauch. Bis dahin war die morgenländische und abendländische Kirche öffentlich ziemlich einig, und im folgenden Jahrhundert, brachte Isidorus von Sevilla zuerst die Sentenzen früherer Schriftsteller unter gewisse Rubriken.

bb) In der weitern Bedeutung, die in der lateinischen Kirche die herrschende ist, reichen die Patres bis ins zwölfte Jahrhundert, bis zur Zeit, als Peter der Lombarde sein theologisches System aus den Ausspruchen der Kirchenväter zusammensetzte, welches seit dem in der lateinischen Kirche, fast das allgemeine Lehrbuch wurde, oder bis zu den Scholastikern.

cc) In der weitesten Bedeutung des Wortes, welches aber die ungewöhnlichste ist, geht die Patristik bis zum funfzehnten Jahrhundert, oder bis zur Reformation. In dieser Hinsicht hat man wohl, aber sehr uneigentlich, einen heiligen Thomas, Gerson u. a. wegen ihres großen Ansehens, Kirchenväter genannt.

b) **Patristik**, im engern Verstande, begreift die Geschichte der Lehre in Beziehung auf die Meinungen der Kirchenväter, oder den Inbegriff der Vorstellungen der Kirchenväter, von dem, was zur christlichen Lehre gerechnet wird. In diesem Sinne ist sie ein Theil der Dogmen- und Moralgeschichte; der, wie hier geschehen ist, **Patristik**, so wie jener **patristische Theologie** genennt werden könnte.

Der **Nutzen** des patristischen Studiums, ist von Bedeutung, ob wir gleich den Patribus keinen entscheidend dogmatischen, einen nur geringen exegetischen Werth beilegen können, und dabei die unlogische Darstellung, den ungebildeten Styl, und die öftern Widersprüche mit sich selbst, bei mehreren derselben gar nicht beschönigen wollen. Denn

aa) Sie haben viele Stellen der heiligen Schriften aufbewahret, und sind dadurch für die **Kritik** des Textes oft die gültigsten Zeugen.

bb) Sie gebrauchen biblische Ausdrücke oft in einem verständlichern Zusammenhange, als in der Bibel, erläutern dieselben, erwähnen damalige Volksmeinungen, geographische, archäologische ꝛc. Gegenstände, deren auch in der Bibel gedacht wird, und sind daher um so mehr schätzbare Hülfsmittel in der **Exegese**, je näher sie an die Zeiten der Apostel reichen.

cc) Sie sind Hauptquelle in allen Theilen der Geschichte der **christlichen** Lehre, sowohl der

Dogmen, als Moral. Nur aus ihnen läßt sich die allmählige Umbildung der kirchlichen Sprache ersehen, und den Kenntniß der damit verknüpften Ideen schöpfen.

cc) Auch alle andere Theile der Kirchengeschichte, z. E. von den ältern Parteien; Lehrern, Ketzern, Verfolgungen, kirchlichen Einrichtungen u. s. w. haben nicht unbeträchtliche Aufschlüsse aus ihnen erhalten.

dd) Da es unstreitig sehr scharfsinnige, selbstdenkende und prüfende Autoren unter der großen Zahl der Kirchenväter giebt, so gewähren diese nicht nur den Vortheil, wie die Lektür jedes andern guten Buchs, sondern zeigen besonders dem Theologen mannichfaltige Ansichten der Religionsgegenstände, lehren Duldung und Mäßigung gegen Andersdenkende, und geben zu manchen andern nützlichen Untersuchungen trefflichen Stoff.

Soll ihre Lektür uns nützen, so hat man besonders auch darauf zu sehen, daß man 1) die vorzüglichsten 2) nach der Zeitfolge (um den Ursprung und Fortgang der Vorstellungsarten zu bemerken), 3) in den besten kritischen Ausgaben (der Benedictiner von der Congregation des heiligen Maurus) und 4) zu Anfang besonders die trefflichen Rößler'schen Auszüge (in dessen Bibliothek der Kirchenväter) studiere.

b) **Geschichte der kirchlichen Verfassung**, d. i. die Geschichte aller der kirchlichen Einrichtungen und Gebräuche, die das Kirchenwesen überhaupt ausmachen; dahin gehören die Entstehung, die Beschaffenheit und die allmählige Abänderung der Einrichtungen und Gebräuche, wie sie in der christlichen Kirche recipirt worden sind. So wie die Staatengeschichte und die Statistik von einander unterschieden sind, so ist auch die Kirchengeschichte und die Beschreibung der kirchlichen Verfassung, das ist, die Kirchenstatistik verschieden.

Folgendes sind einige Unterabtheilungen, die von verschiedenen Gelehrten einzeln bearbeitet worden sind.

a) **Christliche Alterthümer.** Diese verbreiten sich hauptsächlich über die Einrichtungen und Gebräuche bei der Gottesverehrung überhaupt, und insbesondere bei den gottesdienstlichen Versammlungsörtern, bei den Kirchendienern, bei dem Kirchenregiment, und bei andern zum äusserlichen Religionswesen gehörigen Anstalten, welche in den frühern Zeiten des Christenthums statt fanden, und daher Interesse für die Bekenner dieser Religion noch jetzt haben, um zu wissen, wie sich nach und nach die sämmtlichen Kirchenanstalten gebildet haben. Hier wird der Ursprung, der Zweck und der erste Sinn dieser Einrichtungen und Gebräuche entwickelt, und so die noch gegenwärtig in der christlichen Kirche in mannigfaltigen Modifika-

stitutionen angetroffene Verfassung erforscht, dahin gehört auch die Geschichte des religiösen Gebrauchs der Handauflegung, des Salbens, des Fastens, der Feste, der Heiligenverehrung, der Bilder, der Oblationen für Verstorbene ꝛc.

b) Die Geschichte der Kirchenversammlungen, bei den Griechen Synoden, bei den Lateinern Concilien genannt, Kirchenversammlungen, heißen die feierlichen Zusammenkünfte mehrerer angesehener Glieder aus verschiedenen christlichen Gemeinden, deren Absicht ist, in Sachen, welche das Beste der Kirche betreffen, gemeinschaftliche Schlüsse zu fassen.

Nach dem Begriffe der römischen Schriftsteller ist nur das ein Concilium, wo derjenige, der das Recht hat, den Vorsitz zu führen, d. i. der Pabst oder dessen Delegat, der Erzbischof, mehrere Bischöfe und andere angesehene Theologen zusammenberufen, um über wichtige Kirchenangelegenheiten zu deliberiren, Schlüsse festzusetzen, Streitigkeiten beizulegen, oder die Kirchenzucht zu verbessern.

Nach dem Begriffe der protestantischen Gottesgelehrten, gehört zu einer Kirchenversammlung kein Pabst oder päbstlicher Delegat, sondern nur Deputirte von mehrern Gemeinden. Man theilt die Kirchenversammlungen in allgemeine und besondere.

aa) Allgemeine oder ökumenische Concilien. Wenn ein ökumenisches, (das seinen Namen von der

der bewohnten Erde (hat), so viel heißen sollte, wo alle Bischöfe der ganzen christlichen Kirche (nur die ausgenommen, die aus rechtlichen Ursachen nicht dabei seyn können) gegenwärtig waren, so giebt es kein einziges dergleichen. Der Geschichte gemäßer, heißt schon das ein ökumenisches Concilium, an welchem viele Bischöffe und Kirchenlehrer aus vielen Provinzen und Diöcesen Antheil nehmen, indem die Diöces mehrere Provinzen, und die Provinz mehrere Bisthümer begreift. Uebrigens liegt der Grund des Namens eines ökumenischen Conciliums in der Gewohnheit der Römer, ihr gesammtes Reich die Welt oder den Erdkreis, Oekumene, zu nennen. Noch unbestimmter ist diejenige Definition, nach welcher sich das Oekumenische, Allgemeine, auf die allgemein gültigen Schlüsse beziehen soll; denn das allgemeine Ansehen ist nur eine Folge von der Allgemeinheit der anwesenden konsentirenden Lehrer und Sachkenner.

bb) Besondere Kirchenversammlungen sind entweder Diöcesan oder Provinzial-Synoden. Auch werden sie in Hinsicht auf die Eintheilung der Kirchensprengel, die man in den vierten und fünften Jahrhunderte berichtigte, in Patriarchal- Metropolitan- und Diöcesan-Zusammenkünfte eingetheilt. Die ersten dauerten nicht lange, die zweiten sind die Provinzialzusammenkünfte, die aus Bischöfen, die einem Erzbischof unterworfen sind, bestehen; in den dritten kommt die gesammte Geistlichkeit eines Bisthums

mit

mit ihrem Bischof zusammen. Von diesen sind viertens unterschieden die Nationalconcilien, die erst seit der Errichtung der europäischen Königreiche aus den Theilen des großen römischen Staatskörpers entstanden. In der Conciliengeschichte findet man, daß solche Nationalconcilien in Spanien, Frankreich, Italien, England und Deutschland gehalten worden sind.

In Absicht der Gültigkeit der Lehre, theilt man die Kirchenversammlungen in katholische und schismatische ein; jene heißen orthodoxe und diese ketzerische.

Das wichtigste in der Geschichte der Kirchenversammlungen sind die Concilienschlüsse. Diese Verordnungen betreffen dreierlei: entweder den theoretischen Theil der Religion, und dann heißen sie Dogmata; oder den praktischen Theil derselben, dann heißen sie Canones (Regeln, Lebensvorschriften (Disciplinalia ecclesiastica); oder verworfene Personen, verdammte Lehrsätze und verfluchte Lebensvorschriften, und diese heißen Anathemata.

Der Nutzen dieser Wissenschaft für die Theologie, ist mannigfaltig; sie hellet einen großen Theil der Kirchengeschichte auf; sie ist reiche Quelle der Dogmengeschichte; auf sie stützt sich größtentheils das Kirchenrecht; sie ist sehr fruchtbar für die christlichen Alterthümer, besonders für die

Kennt-

Kenntniß der Kirchengebräuche und Kirchenzucht; sie ist unerschöpflich für die Sectengeschichte, da fast keine Ketzerei gedacht werden kann, die nicht durch einen Concilienschluß verdammt worden wäre.

b) Geschichte der Rechte und Befugnisse, so wie auch der Verbindlichkeiten, welche in der kirchlichen Verfassung statt finden. Dieses ist im Grunde nichts anders, als die Geschichte des Iuris canonici. Des theilschen Theils dieser Wissenschaft wird am Ende gedacht werden, aber der geschichtliche Abschnitt gehört hierher. In so fern man unter dem Ius canonicum öfters dreierlei versteht, in so fern ist auch diese Geschichte von dreierlei Umfang. Bald nimmt man das kanonische Recht in dem ursprünglich ersten und engsten Sinne, wo man darunter blos das ältere christliche Kirchenrecht versteht, welches durch die Canones der frühern Kirchenversammlungen und die kirchlichen Verordnungen der römisch-griechischen Kaiser bestimmt wurde; bald nimmt man es in einem weitern Sinne, wo man sich das päpstliche Kirchenrecht, mit allen hierarchischen Klauseln, bis zum tridentinischen Concilium herab, darunter denkt; und bald in dem engen Sinne, nach welchem es blos das protestantische Kirchenrecht andeutet, das durch die symbolischen Schriften der Augsburgschen und anderer Confessionsverwandten, und durch besondere Kirchenordnungen und Provinzial-Agenden modifizirt worden ist. Das erstere könnte man das katholische, das

das zweite das papistische, und das dritte das protestantische Kirchenrecht nennen.

d) Geschichte der Päpste. Sie darf nicht blos von den Begebenheiten dieser in der Christenheit so wichtigen Personen Nachricht geben, sondern muß auch, so viel möglich, den moralischen Zusammenhang ihrer Absichten und Bewegungsgründe, der Mittel und Folgen ihrer Handlungen unpartheiisch entwickeln, d. i. diese Geschichte darf nicht blos historisch nackend, sondern pragmatisch interessant vorgetragen werden. Sie lehrt, wie die Päpste entstanden, vergrößert, angegriffen und vertheidigt, eingeschränkt und ausgedehnt, erschüttert und wieder sicher gestellt worden sind. Man unterscheidet von der Geschichte der Päpste, diejenige, welche die persönlichen Begebenheiten enthält, die Geschichte des Papstthums, worunter man besonders alles, was zum Amte, zur Hoheit und zur Macht der Päpste gehört, begreift. In einem ganz uneigentlichen Sinne, wird letzteres anstatt Geschichte der katholischen Religion gebraucht, welches nicht zu billigen ist. Die Geschichte der Päpste greift in die Geschichte des Kirchenrechts und in die Staatengeschichte ein, weil diese Bischöfe zugleich Oberhäupter einer sehr großen Religionspartei und Beherrscher reicher Provinzen waren.

e) Geschichte der religiösen Orden. Wer den großen Einfluß kennt, den die Mönche und

und die geistlichen Orden überhaupt, auf der einen Seite auf Wissenschaften, Künste und Literatur, und auf der andern Seite auf Ignoranz, Intoleranz und Indolenz gehabt haben, wer da weiß, wie Klausner und Nonnen, in ganz entgegengesetzten, zuweilen rühmlichen und öfters unrühmlichen Richtungen auf Sitten und Staat wirkten, der wird die Bemühungen der Gottesgelehrten, hier neues Licht aufzustecken, gewiß zu schätzen wissen. Die bedeutendsten dieser Orden sind: Benedictiner, Cistercienser, Carmeliter, Augustiner, Prämonstratenser, Dominikaner, Franciskaner, Kapuziner, Camaldulenser, die Congregation der Cluniacenser ꝛc.

c) Geschichte der Parteien. Unter den Christen entstanden sehr bald religiöse Parteien, weil sie sich zu Folge ihrer früher eingesogenen Ideen, von der neuen Religion verschiedene Vorstellungen machten. Aus diesen verschiedenen Vorstellungsarten, mußten natürlich verschiedene gottesdienstliche Einrichtungen entstehen. Und so hängt diese dritte Abtheilung der besondern Kirchengeschichte mit der Historie der Lehre und der kirchlichen Verfassung genau zusammen. Diese Geschichte vereinigt gewissermaßen jene beiden Abschnitte in sich, weil Lehre und Verfassung die unterscheidenden Merkmale der Parteien sind. Diese historische Darstellung zerfällt in die

α) Allgemeine Geschichte der christlichen Religionsparteien. Diese handelt

heit von dem Ursprunge, Fortgang und dem specifischen Unterschiede der christlichen Parteien überhaupt, in Ansehung ihrer positiv religiösen Ueberzeugung und ihrer kirchlichen Anordnung. Wenn andere diesen Theil Sektengeschichte nennen, so erregen sie oft den unrichtigen Nebengedanken an einen anstößigen Schimpfnamen. Deshalb scheint die hier gebrauchte Benennung jener vorzuziehen zu seyn.

A) Die besondere Geschichte der christlichen Religionsparteien, erzählt die charakteristischen Merkmale der einzelnen Parteien, und führt die speciellen Ueberzeugungen und kirchlichen Disciplinen derselben im Detail auf. So viel es Parteien in der gesammten Christenheit giebt; so mannigfaltig ist sie auch, das heißt, sie hat ein fast unübersehbares Feld zu bearbeiten. Um dieses Feld theilweise zu übersehen, kann man es in folgende Distrikte abtheilen.

a) Geschichte der ältern Parteien. Die ersten Trennungen unter den Christen entstanden meist daraus, weil einige Lehrer das Judenthum mit dem Christenthum zusammenschmelzen wollten; daher die Jüdischgesinnten zu Antiochien und die Anhänger der sogenannten falschen Apostel. Zu den ältern Parteien gehören ferner die Anhänger der essäischen Schule, der Cerinthianer, Gnostiker, Nikolaiten, Ebioniten, Nazaräer, Valentinianer, Enkratiten, Ophiten oder Schlangenbrüder,

Mon-

Montanisten, Alogianer, Sabellianer, Manichäer, Novatianer, Arianer, Athanasianer, Photinianer, Macedonianer, Apollinaristen, Priscillianisten, Donatisten, Pelagianer, Prädestinatianer, Nestorianer, Eutychianer, Monophysiten ꝛc. Diese kleine Liste ist blos aus den ersten fünf Jahrhunderten. Indessen waren die mehrsten dieser Parteien von unbedeutendem Umfange und von kurzer Dauer, deshalb man sie auch größtentheils in das Fachwerk der nachher bemerkten Ketzergeschichte versetzt. Uebrigens ist dem einen orthodoxe Partei, was dem andern ketzerische Sekte heißt.

b) **Geschichte der römischen Kirche.** Diese handelt von der christlichen Gesellschaft, die den Bischof von Rom als das Oberhaupt desselben anerkennt, erzählt ihre Schicksale, bemerkt die Begebenheiten der vorzüglichsten Lehrer und die merkwürdigsten Schriften derselben, sie zeigt ihr erlangtes Ansehen, und entwickelt die großen Veränderungen, die durch sie bewirkt wurden. Dahin gehört die Geschichte ihrer Liturgie, der Bilderverehrung, der Kelchsweigerung bei dem h. Abendmal, der Einführung der lateinischen Sprache in der Kirche, der bischöflichen und übrigen hierarchischen Einrichtung. Sie giebt ferner Notizen von ihren Bekenntnißschriften und von den darüber entstandenen verschiedenen Erklärungen, von der Annäherung an andere Parteien, und von der Zusammenschmelzung mit denselben.

c)

c) **Geschichte der griechischen Kirche**, mit ihren Unterabtheilungen der **unirten** und **nichtunirten**, der **armenischen** ꝛc. Kirchen, ferner der **Raskolniken**, die sich selbst die altgläubigen griechischen Christen nennen. Besonders verdient hier die Aufmerksamkeit, die Geschichte der Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen, der Ausbreitung des Christenthums in Rußland, des Patriarchats, Exarchats und der sogenannten heiligst drigirenden Synode in Moskau, und der bei dieser Partei gemachten Kirchenverbesserungsversuchen. In Rücksicht der **Trennung** der griechischen von der lateinischen Kirche, macht die Kirchenversammlung zu Sardis, oder Sardica in Illyrien, im J. 347 Epoche, wo die Streitfrage entschieden werden sollte, ob Athanasius, Marcellus und andere Bischöfe, die von den Morgenländern in Bann gethan waren, Recht oder Unrecht hätten. Die Abendländer schützten und vertheidigten diese, und wurden deshalb **Athanasianer**, so wie jene von ihrem Anführer Eusebius, **Eusebianer** genannt. Von dieser Zeit glimmte das Feuer, bis endlich der oberste Bischof von Konstantinopel (Patriarch) durch Begünstigung der griechischen Kaiser, den Bischof von Rom (**Papst**) einzelne Provinzen entriß, und dann die beiden obersten Bischöfe, **Photius** zu Konstantinopel und **Nicolaus** I. in Rom, einander in den Bann thaten, worauf ums J. 866 die Flamme ausbrach, die sich mit der gänzlichen Trennung endigte.

δ). Geschichte der protestantischen Kirche, oder der durch die Reformation entstandenen Parteien. Insofern nichts ohne Vorbereitung entsteht, werden hier die mancherlei Veranlassungen, die in der politischen, literarischen und religiösen Lage der Dinge ihren Grund haben, erforscht, und besonders die frühern Auftritte eines Petrus Waldus (1170), Johann Wiklef (1370), Johann Huß, Hieronymus von Prag (1414) und anderer erwogen.

aa) Geschichte der evangelisch lutherischen Kirche, mit den einzelnen Theilen derselben, als der Reformation, der Brüdergemeinde ꝛc.

bb) Geschichte der reformirten Kirche.

cc) Geschichte der englischen Kirche u. s. w.

γ). Ganz besondere Geschichte, die aus der Natur des Parteimachens gemeiniglich erfolgt.

α). Ketzergeschichte. Wie in weltlichen Staaten Krieg und Aufruhr zu entstehen pflegt, so sind auch in der christlichen Kirche wegen der Lehre und Gebräuche Streitigkeiten erregt worden. Die Anführer dieser Unruhen, heißen Ketzer, und die Meinungen, um welcher willen sie sich trennten, Ketzereien. Da die Schriften der alten soge-

sogenannten Ketzer größtentheils verloren gegangen sind, so ist es oft äusserst schwer, aus den Beschuldigungen der sogenannten Orthodoxen, die reine unverfälschte Wahrheit hervorzuziehen. Das Gehässige, das in dem Worte Ketzer liegt, fällt jetzt von selbst weg, da man darunter einen solchen Mann zu verstehen hat, der zu Widerspruch über Meinungen Gelegenheit gab. Der Name hat also mehr in dogmatisch-polemischer, als in historischer Hinsicht Gültigkeit. Uebrigens ist die Ketzergeschichte, weil man durch sie die in frühern Zeiten angenommenen Glaubenssymbole näher bestimmt sieht, auch oft Lehrsätze als verfälscht entdeckt, dem Theologen von nicht geringem Nutzen.

b) **Verfolgungsgeschichte** unter den Christen. Die verschiedenen Religionsparteien handelten gegen einander gerade so, wie streitende politische Heere; ja sie wurden um so heftiger und intoleranter gegen einander, je fester sie sich überzeugt hielten, daß nichts geringers, als ewige Verdammniß das unvermeidliche Loos der Andersdenkenden seyn könne.

Die Geschichte der Verfolgungen zerfällt in zwei Theile. Sie ist

aa) Geschichte der Verfolgungen, welche **heidnische** Kaiser und **nichtchristliche** Obrigkeiten gegen die Christen überhaupt verhängen. Dergleichen

chen Verfolgungen, welche die heidnischen Kaiser über die Christen verfügten, zählt man gewöhnlich zehn; die erste unter Nero im J. 64. und die zehnte unter Diocletian, im J. 302. Diese Zählung ist aber sehr willkührlich angestellt worden, indem einige sogenannte Verfolgungen gar unbedeutend waren, und mehrere andere nicht in Anschlag gebracht worden sind. Es waren meist nachdrückliche Verordnungen wider die Kirchen, Bibeln, Bischöfe und zuweilen wider die Christen überhaupt.

bb) Geschichte der Verfolgungen, welche eine christliche Partei der andern andersdenkenden fühlen ließ. Diese geschahen theils in polemisirenden Schriften, z. E. vom Hierokles, Libanius, Symmachus ꝛc. theils durch Thätlichkeiten. Letzteres geschahe dann, wenn eine Partei den weltlichen Arm für sich zu gewinnen verstand. Dahin gehören die arianischen, monophysitischen und andere Verfolgungen, und besonders die mancherlei Bedrückungen, die sich die morgenländische und abendländische Kirche gegenseitig zu Schulden kommen ließen.

C) Systematische Theologie.

Ob gleich es für die Bedürfnisse derer, denen die geoffenbarte Religion zuerst bekannt gemacht wurde, hinreichend und zweckmäßig seyn mochte, ihnen die dahin gehörigen Lehren und Vorschriften

ganz

ganz populär und fragmentarisch, mithin unsystematisch vorzutragen, und ob es gleich nicht geläugnet werden kann, daß das System der geoffenbarten Religion, sowohl dieser selbst, als auch der dadurch zu befördernden moralisch religiösen Kultur zufälligerweise geschadet hat: so ist doch blos durch eine systematische Bearbeitung der Offenbarung einerseits eine gründliche Einsicht in das Wesen und den Werth derselben, und anderntheils die sichere Erreichung des Zwecks der Offenbarung, nämlich fortwährende Veredlung der Menschen durch Vervollkommnung ihrer moralisch-religiösen Erkenntniß und Gesinnung möglich. Hieraus ergiebt sich also von selbst die Nutzbarkeit und Nothwendigkeit der systematischen Behandlung der eigentlichen Religionswissenschaft, die man schlechthin systematische Theologie nennt, und worunter man im Gegensatz von Exegese, Geschichte und Predigerkunde, die Dogmatik und Moral versteht.

1) Dogmatik oder Thetik ist die Theorie der Glaubenslehren.

Sie trägt die in der heiligen Schrift enthaltenen Glaubenswahrheiten, als göttliche Erklärungen und Versicherungen, in einem systematischen Zusammenhange vor. Diese Dogmen stehen mit der Moral in der genauesten Beziehung, doch so, daß dem Charakter einer positiven Religion gemäß, nicht die Glaubenstheorie durch die

Moral, sondern diese durch jene bestimmt wird, obgleich auch in jener sich zuletzt alles auf das Praktische beziehen muß. In der Dogmatik werden die in der heiligen Schrift zerstreuten Lehren in einen ordentlichen Zusammenhang gebracht, einzeln erklärt, durch einander bestimmt, bestätigt und eingeschränkt. Die Charakterzüge, daß man die in der heiligen Schrift populär vorgetragenen Lehren systematisch behandle, sind also: daß man alles in einem solchen Zusammenhange vortrage, daß man 1) die einzelnen Sätze richtig erkläre; 2) sie mit einander nach ihrer innern Verwandtschaft verbinde, und zwar so, daß 3) einer mit und durch den andern bestehe, und daß man 4) den biblischen Beweis gründlich führe.

Dem Charakter der positiven Lehre zu Folge, ist es zwar hinreichend, wenn der Beweis aus unwidersprechlichen Aeusserungen der heiligen Schrift geführt worden ist, aber die Gewißheit wächst, wenn man sie 5) mit anerkannten Vernunftsätzen in Verbindung bringt, ja dieselben Lehren auch aus der Natur deducirt. Durch diesen letzten Schritt werden Zweifel und Vorwürfe gegen sie abgeschnitten. Und dieses ist es, was sie besonders bei Köpfen, die zum Nachdenken aufgelegt und an deutliche Begriffe gewöhnt sind, annehmlich macht. Hier liegt auch der große Unterschied zwischen einer deutlichen und undeutlichen, zwischen einer gelehrten und gemeinen Kenntniß der Dogmatik.

Uebri-

Uebrigens kann der Vortrag der Dogmatik nach dem verschiedenen Zweck, den man dabei hat, theils scholastisch, theils popular seyn.

Die scholastische Form ist für Gelehrte, für Studierende bestimmt, in welcher die feinen Bestimmungen, welche von manchen Spitzfindigkeiten genennt werden, vorkommen. Der scholastische oder gelehrte Vortrag, erfordert eine strenge Ordnung, bestimmte Sprache mit den Kunstausdrücken, und scharfsinnige Untersuchungen, concise Distinctionen und gründliche Beweise.

Popular ist der Vortrag, wenn er zum Gebrauch für den Mindergelehrten bestimmt ist. Hier wird das übergangen, was ohne gelehrte Sprach- und Sachkenntnisse nicht begriffen werden kann. Man schränkt sich dann auf die an sich leichter verständlichen Stellen der heiligen Schrift ein; und wo man etwas ohne tiefe Gelehrsamkeit und ohne schwer zu übersehende Folgerungen nicht deutlich machen kann, legt man blos die Resultate davon vor. Diese Form wirkt oft mehr aufs Herz, da jene ganz für den Verstand berechnet ist. Die scholastische Dogmatik heißt auch akroamatisch und akroatisch; diese aber katechetisch, welche Benennung man nicht mit der Katechetik, das ist Unterricht durch Gespräche mit der Jugend verwechseln darf. Wegen einiger Misbräuche der Scholastiker des Mittelalters hat man,

aber mit großem Unrecht, diese gelehrte Methode in üblen Ruf gebracht.

Ferner ist der Vortrag der Dogmatik nach der Wahl der Ausführung, theils aphoristisch, theils discursiv. Im ersten Falle geschieht es in kurzen Sätzen, ohne die Verbindung (die aber doch wirklich vorhanden seyn muß) namentlich anzuführen; in zweiten Fall ist der Vortrag gerundet und vollständig angegeben, und deshalb auch dem minder ausspähenden Leser leicht verständlich.

Endlich setzt man noch der scholastischen Dogmatik die biblische entgegen. Der Name soll soviel sagen, daß diese, obgleich jede christliche Dogmatik aus der Bibel bewiesen werden muß, blos und allein aus der heiligen Schrift hergeleitet worden sey. Dabei vermeidet man die gelehrten Terminologien und Kunstausdrücke, die nicht namentlich in der Bibel stehen; auch geht man meist von den Dictis probantibus zu den daraus fliessenden Lehren über, da die gelehrte Dogmatik die Theorie zuerst im Zusammenhange aufstellt, und dann erst den biblischen Beweis führt. Uebrigens scheint es bei diesem, besonders seit Zacharia's Zeiten oft gebrauchten Namen, als habe man sich unter scholastischer Dogmatik nur spitzfindige und vermeintliche Glaubenslehren gedacht.

Die Untersuchungen über die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung überhaupt,

haupt, und über die Göttlichkeit der christlichen insbesondere, gehören zwar eigentlich, nach ihrem Begriff, nicht in die Dogmatik. In den Prolegomenen können sie aber doch ihren Platz finden, sonst sind sie zur Religionsphilosophie und Apologetik zu rechnen.

Die Glaubenslehren werden noch in zweierlei Beziehungen bearbeitet, und daraus entstehen Polemik und Symbolik.

a) Polemik, oder gemeiniglich polemische Theologie, ist die Wissenschaft der Glaubenslehren in Beziehung auf die Gegner, der für orthodox gehaltenen Glaubenswahrheiten, um jene Andersdenkende zu widerlegen, und die Gründe der Bestreitung in ihrer Blöße zu zeigen. In dieser Hinsicht ist es elenchtische Dogmatik, Streittheologie. In der Polemik, wenn sie von der Dogmatik getrennt wird, muß 1) jeder Satz, worüber man verschiedener Meinung ist, genau und bestimmt vorgetragen, und alles das abgesondert werden, worüber man mit andern übereinstimmt. Ist nun der eigentliche Gesichtspunkt, aus welchem die Dissentirenden einen Gegenstand ansehen, fixirt, so werden 2) die Gründe fürs Gegentheil wohl erwogen, und zwar die Argumente derjenigen Gegner, die mit der meisten Gelehrsamkeit und mit dem feinsten Scharfsinn ausgerüstet sind, die also einen Satz am scheinbarsten bestritten haben.

ben. 3) Hierauf wird das wahre Verhältniß gezeigt, in welchem der bestrittene Satz gegen andere anerkannte Sätze steht, die also mit demselben fallen oder stehen; dabei man sich sorgfältig zu hüten hat, daß man die Folgen nicht übertreibe. Dann werden 4) auch die Gründe pro mit völliger Deutlichkeit und Stärke vorgelegt.

Wird die Polemik auf diese Art getrieben, so läßt sich ihr Nutzen nicht verkennen. Denn durch sie lernt man die verschiedenen Vorstellungen mit ihren Gründen und Gegengründen kennen; durch sie werden einseitige Vorstellungen verhindert, und dictatorische Absprechungen vermieden, und besonders Toleranz gelehrt, wenn man einsieht, daß unsere eigene Vorstellung gar nicht die einzig mögliche ist; durch sie kann man erfahren, daß Vieles, was verschrieen ist, so gefährlich nicht sey. Durch sie kann unsere Ueberzeugung von gewissen Wahrheiten befestigt, und unser Vorsatz, dabei zu verharren, gestärkt werden.

b) Symbolik, oder symbolische Theologie ist die Wissenschaft der Glaubenslehren, in Beziehung auf die Bekenntnißschriften der Religionsparteien, nebst der Kenntniß ihrer Entstehung, ihres Zwecks und Inhalts.

Symbole, heißen hier Bekenntnißschriften, durch welche eine Religionspartei sich

über

über das erklärt, was sie in der Religion für wahr hält. Sind diese Symbole ausführlich, so nennt man sie symbolische Bücher. Sie werden vornehmlich im Widerspruch gegen andere von ihr verschiedene Parteien verfaßt, um theils zu zeigen, worüber man sich getrennt habe, und um theils Vorwürfe von Irrthümern von sich abzulehnen. Sie haben dabei den Charakter der Aechtheit und Feierlichkeit. So lange noch keine Verschiedenheit der Meinungen über die Lehren der Religion statt fand, hatte und brauchte man keine symbolischen Schriften. So wie aber Trennungen über die verschiedenen Ansichten der Meinungen entstanden, fand man es bald räthlich, bald nothwendig, die Unterscheidungsmeinung deutlich und unzweideutig vorzulegen. Die gedachten Zwecke der Darlegung der Unterscheidungsmeinungen, und der Apologie gegen Beschuldigungen suchte man wohl in allen Symbolen, von jenem zu Nicäa verfaßten Glaubensbekenntniß an, bis zu der in Kloster-Bergen aufgesetzten Konkordienformel herab, zu erreichen.

Die symbolische Theologie betrachtet man entweder dogmatisch, oder historisch. In jenem Sinne wird es Darstellung der darinne enthaltenen Glaubenslehren, in diesem wird es Entwickelung der geschichtlichen Relationen, wenn, wo, von wem, für wen, gegen wen, und unter was für Umständen die Symbole verfaßt wurden. Man kann sie auch kritisch, oder exe-

ge-

getisch, oder philosophisch ꝛc. betrachten, insofern man den ächten Text, oder den wahren Sinn der Verfertiger, oder die in ihnen enthaltene absolute Wahrheit und Irrthümer darzustellen sucht.

Daß der Inbegriff aller dieser Notizen von den verschiedenen symbolischen Schriften, und besonders von denen seiner Kirche dem Theologen interessire, liegt am Tage. Denn die symbolischen Schriften werden als Lehrnorm betrachtet, und die Grundbegriffe, die das System der Partei zusammenhalten, sind in denselben meist authentisch und prácis dargelegt worden.

Bei der Beurtheilung der symbolischen Schriften, muß man besonders zwei nicht seltene Fehler vermeiden, daß man sie weder für allgemeine Normen des Glaubens, noch für überflüßige Formen der Lehre halte, in welches letzten Rücksicht ihre Brauchbarkeit und Anwendung für die jetzigen Zeiten, selbst von den liberalsten Gottesgelehrten, zugestanden wird.

Die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche, sind 1) die drei alten Symbola; 2) die Augsburgische Confession; 3) deren Apologie; 4) die schmalkaldischen Artikel; 5) und 6) der große und kleine Katechismus Luthers, und 7) die Konkordienformel. Einige deutsche Provinzen schließen die Konkordienformel aus, andere beschränken sich hauptsächlich auf die Augsburgische Confession.

sion. Symbolische Schriften der verschiedenen reformirten Kirchen sind, die helvetische Konfession, die dortrechtsche Konfession, der heidelbergsche Katechismus; der englischen Episkopalkirche, die 39 Artikel. Bei den Katholiken gilt das tridentinische Concilium, bei den Griechen die Orthodoxa fidei confessio ecclesiae graecae. u. s. w.

2) Moral oder Sittenlehre, oder theologische Moral, oder Moraltheologie; ist die Theorie der Handlungsvorschriften.

Die Lehre des Christenthums von den Pflichten, wenn sie systematisch dargestellt werden soll, damit deren allgemeine Gültigkeit einleuchte, erfordert, 1) daß jedes ethische Gebot deutlich und bestimmt vorgetragen, 2) der biblische Beweis gründlich und überzeugend geführt, und 3) der Zusammenhang aller Pflichten, wie eine aus der andern folgt, gezeigt werde.

Man hat besonders drei Methoden, die christliche Moral zu bearbeiten, die eine ist die rein-biblische, die zweite, die philosophisch-biblische, die dritte, die rein-philosophische.

1) Die rein-biblische schränkt sich blos auf das ein, was die heilige Schrift namentlich enthält. Da aber die heilige Schrift diesen Theil

des

des Christenthums nicht so ausführlich vorgetragen hat, als die theoretischen Lehren, und da es nur äußerst wenige Pflichten giebt, die der Sittenlehre der heiligen Schrift ausschliessend eigen sind, (die überdies von angesehenen Moralisten, als problematisch betrachtet werden, und da aus der Bibel allein, ohne Beihülfe der Philosophie, kein eigentliches System der Moral construirt werden kann; da ferner die Bibel die Natur des Menschen nicht aufhebt, sondern nur verbessert, so kann und darf das, was aus der Natur des Menschen in Rücksicht seiner Pflichten erkennbar ist, nicht von dem, was die Bibel darüber lehrt, getrennt werden. Wollte man aber die Moral blos in Hinsicht auf die Bibel bearbeiten, so gäbe das eine Sittenlehre der heiligen Schrift, die aber weit weniger, als eine christliche Sittenlehre in sich schlösse.

2) Die philosophisch-biblische, oder die christliche Sittenlehre, faßt außer den Vorschriften der heiligen Schrift alle diejenigen mit in sich, welche die Betrachtung der Natur lehrt, und unterstützt besonders das aus der Vernunft hergenommene durch die Bewegungsgründe des Christenthums. Da es aber bei der Tugend, welche die christliche Moral lehrt, nicht sowohl zunächst auf Handlungen, als auf Gesinnungen (die Quellen der Handlungen) ankommt, und das Christenthum als Religion betrachtet, von Grund aus bessern will; so arbeitet die christliche Moral vorzüglich

auf

auf die Beförderung guter Gesinnungen, und führt deshalb alles auf unser Verhältniß gegen Gott, auf die Religionstheorie zurück.

3) Die rein-philosophische Moral, so schätzbar sie an sich ist, gehört eigentlich nicht hierher. Da aber einige unserer neuesten theologischen Moralisten sich blos auf sie eingeschränkt haben, so mußte sie hier genannt werden. Nach dieser Methode die christliche Moral zu behandeln, hat man die Sittenlehre Jesu, blos als Sittenlehre der reinen Vernunft vorgestellt. Nach der Behauptung dieser Lehrer, soll und darf die theologische Moral gar nicht von der Religionstheorie (Dogmatik) abgeleitet werden. Die christliche Sittenlehre, sagen sie, darf sich nicht auf Religion gründen, sie besteht ganz für sich, unabhängig von jedem Dogma. Anstatt also von den Begriffen von Gott, von seinen Eigenschaften, von seinen Verhältnissen gegen uns auszugehen, und darauf die christliche Sittenlehre zu bauen, heben sie die Handlungsvorschriften Jesus und der Apostel aus, und zeigen nur ihre Uebereinstimmung mit der reinphilosophischen Moral. Das Religiöse dieser Sittenlehre besteht also nur darin, daß sie durch die Bibel als göttlicher Wille sanktionirt wird.

Es ist unstreitig sehr gut, wenn man zeigt, daß die Sittenlehre Jesu mit der Sittenlehre der Vernunft völlig harmonire; wenn man aber einmal

mal von einer gegebenen Offenbarung, vom einem gegebenen göttlich beglaubigten Lehrer ausgeht, so muß man, um consequent zu bleiben, nicht blos Harmonie zeigen, sondern Dogmatik und Moral zugleich mit und neben einander aufbauen. Man mag übrigens die christliche Moral, nach welcher Methode man wolle, behandeln, so werden zum wissenschaftlichen Vortrage derselben, besonders drei Stücke erfordert:

1) Die Erklärung, die genaue Bestimmung der Pflichten, die Natur und Beschaffenheit derselben.

2) Der Beweis der Verbindlichkeit zu diesen Pflichten, nebst der Entwickelung der Bewegungsgründe, oder die Argumente, die uns zur Ausübung derselben zwingen, und die Motive, welche die Ausübung erleichtern. Jene sind mehr für den Verstand, diese mehr für den Willen.

3) Der Zusammenhang der Pflichten unter sich. Es muß gezeigt werden, wie eine in der andern enthalten ist, wie eine aus der andern folgt, eine die andere begründet, einschränkt und erweitert.

Die christliche Moral muß von allgemein anerkannten Principien oder Grundpflichten abgeleitet werden. Geschähe das nicht, so müßte für jeden besondern möglichen Fall, deren Anzahl Legion

gion heißt, eine eigene Vorschrift vorhanden seyn. Die Nothwendigkeit und Wirklichkeit solcher Principien sind auch nie geläugnet worden; ob es aber mehrere derselben, oder nur ein einziges gebe, und welches dieses sey, das hat den Forschungsgeist der christlichen Moralisten auf mancherlei Art in Thätigkeit gesetzt. Einige fanden dieses Princip in dem Ausspruch Jesu: liebe Gott über alles, und deinen Nächsten gleich als dich; andere: strebe nach der Gott ähnlichen Heiligkeit; strebe nach höchster Glückseligkeit; strebe nach Seligkeit; noch andere: vervollkommne, veredle deine Natur; wieder andere: vervollkommne dich und andere; ferner: folge deinem sittlichen Gefühl; handle vernünftig; andere: gehorche dem Willen Gottes; wieder andere: was du willst, das dir die Leute thun sollen, thue ihnen auch; u. s. w. Die neuesten Moralisten, nehmen den von Kant so ausgedrückten formalen Grundsatz an: „handle so, daß dein Wille Gesetz aller seyn könne; oder, handle nach solchen Maximen, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz werden; oder, richte dich in deinen Handlungen nach solchen subjektiven Regeln, die, wenn sie durch deine Befolgung Naturgesetze würden, eine Natureinrichtung hervorbrächten, die mit sich selbst bestehen könnte, und von dem du mit Bestimmung deines Willens ein Theil seyn könntest.“ Die letztern drei Formeln sagen einerlei, deren eine für den einen oder den andern Leser faßlicher ist.

Die

Die Theologie kann übrigens dem Streite, der über das oberste Princip der Moral geführt wird, ruhig zusehen, weil sie auf keinem Fall dadurch verliert, indem man immer auf gleiche Folgen, auf die nämlichen Pflichten kommt. Und insofern kann kein so großes Unglück daraus entstehen, daß man sich nicht über ein einziges Princip vereinigt hat.

Selbst die unvollkommnern Principien hatten ihre guten Seiten. Z. E. das Princip der eigenen Glückseligkeit drang doch auf Einheit in dem Mannigfaltigen; der Grundsatz des Gemeinbesten, suchte die sinnlichen Bestrebungen anderer vernünftiger Wesen zu verbinden; Die Regel der Vollkommenheit verlangte ebenfalls Einheit, obgleich nur auf einen individuellen Zweck; die Maxime des sittlichen Gefühls führte von den gröbern sinnlichen Bestimmungsgründen der Moralität ab; in dem System vom göttlichen Willen lag die reine Idee von einem Reiche der Zwecke und von einer allgemeinen Gesetzgebung zum Grunde, wo jeder einzelne Wille aus einem obersten entspringt, und daher mit jedem andern Willen systematisch zusammen trift, nur daß diese Idee nicht unmittelbar angewendet werden kann, sondern durch Ableitung von außen ihrer reinen Anwendung beraubt wird.

Die weitere Behandlung der Moral, geschieht nach einer alten Eintheilung in drei Abschnitten.

1) Die christliche Ethik entwickelt die Lehre von den pflichtmäßigen Gesinnungen, von der christlichen Denkweise, von der innern Heiligkeit oder von dem Grunde der Sittlichkeit. Obgleich in dem formalen Princip der Moral blos des Handelns namentlich gedacht wurde, so muß man doch auch unter demselben, die Denkart subsumiren; denn die Gesinnung ist die Modification des Willens, auf diese oder jene Art wirksam zu seyn; oder die Willensbestimmung aus Grundsätzen. Jenes Princip bestimmt die Handlungsweise oder die Form der Handlung, und folglich zugleich auch die Gesinnung, die ihr vorgeht, sie begleitet und ihr nachfolgt. Diese Gesinnung drücken die ältern Moralisten durch dankbare Liebe zu Gott aus, nebst ihren Wirkungen, als Furcht Gottes, Vertrauen auf Gott, Selbstbeherschung, allgemeine Menschenliebe ꝛc.

2 Die christliche Praktik, oder jurisprudentia divina, göttliches Recht. Das ist die Lehre von den pflichtmäßigen Handlungen, die aus jenen Gesinnungen entstehen, von der christlichen Verhaltungsweise, von der äußern Erweisung. Der Christen Wandel im Gegensatz des Christen Sinnes, begreift die sogenannten Christenpflichten. Diese wurden von den ältern Moralisten eingetheilt, in

a) Pflichten gegen Gott, wo man das Wort Pflicht freilich in einem etwas uneigentlichen Sin-

Sinne nahm. Man begriff darunter a) die tiefste Ehrfurcht gegen Gott, und b) den beständigen Gottesdienst. Allein dieses gehört theils zur Ethik, theils sind es Selbst- und Socialpflichten. Versteht man darunter unmittelbare Religiösität, so ist dieses die subjektive Verehrung der persönlichen Würde der Gottheit; versteht man aber darunter mittelbare Religiosität, so ist das die Verehrung der göttlichen Zwecke. Die Pflicht der unmittelbaren Verehrung der Gottheit gebietet: Gott innerlich zu verehren, und dieser innern Verehrung gemäß sich äußerlich zu betragen. Negativ wird dieses so ausgedrückt: vermeide alles das, was einen Mangel an Verehrung der Gottheit ausdrückt. Positiv: veredle in dir jede religiöse Gesinnung.

b) Pflichten gegen uns selbst, die sich auf das Betragen, das uns selbst unmittelbar angeht, beziehen, Selbstpflichten genannt. Sie betreffen die Güter der Seele, des Leibes, der Ehre und des Glücks.

c) Pflichten gegen andere, die sich auf unser Betragen, das unsern Nebenmenschen unmittelbar angeht, beziehen, Socialpflichten genannt. Diese theilt man in a) absolute, und b) hypothetische.

Unter absoluten oder besser allgemeinen Socialpflichten versteht man solche, die gegen

gen das menschliche Geschlecht überhaupt geübt werden, z. E. Sorgfalt für dessen Güter des Leibes, der Ehre, des Glücks und der Seele; dahin gehört auch die gemeinschaftliche Gottesverehrung, der Eidschwur ꝛc.

Hypothetische Socialpflichten, sind dann solche, die gegen einzelne Menschen geübt werden, d. i. die in besondern gesellschaftlichen Verbindungen statt finden, z. E. in der ehlichen, väterlichen, herrschaftlichen, bürgerlichen und religiösen Gesellschaft. Daher giebt es Pflichten der Eheleute, der Eltern und Kinder, der Dienstboten und Herrschaften, der Unterthanen und Regenten, der Lehrer und Zuhörer.

3) Ascetik, d. i. die Lehre von den christlichen Tugendmitteln, um die Uebung jener christlichen Denk- und Handlungsweise zu erleichtern und zu befördern. In wie fern in der Moral bei den einzelnen Pflichten zugleich die Art angegeben wird, wie sie ausgeübt werden müssen, in so fern ist eine besondere Wissenschaft über das Wie (wie leicht? wie oft? ꝛc) gewissermaßen überflüssig. In dem höhern Sinne des Wortes Ascetik, ist sie nichts anders, als die Theorie der sittlichen Erziehung des Menschen zur Tugend. Dann untersucht sie die subjektiven Hindernisse und die Mittel diese Hindernisse wegzuräumen. Unter den Beförderungsmitteln zur Tugend lassen sich unterscheiden 1) allgemeine Tugendmittel und 2) besondere Hülfstugenden.

Zu den allgemeinen Tugendmitteln gehört alles, was dazu dient, um das Vermögen, nach religiösen Grundsätzen zu handeln, zu kultiviren, zu den besondern Tugendmitteln, oder adoptirten Hülfstugenden rechnet man solche, die sich auf die Beschaffenheit des Temperaments, auf die Sympathie mit dem Wohl lebendiger Wesen, auf die Richtung der Phantasie, Bildung des Geschmacks, Maximen der Klugheit ꝛc gründen. Zur christlichen Ascetik gehört nun insbesondere bald mehr, bald weniger: der gehörige Gebrauch der h. Schrift, die öffentliche und private Andacht, das Gebet, die Selbstprüfung, christliche Todesbetrachtung, Erwägung des Beispiels Jesus u. a., das h. Abendmahl, und alles, was die ältern Moralisten unter dem Anschauen der Religion verstanden, d. i. wenn Menschen (halb rationelle und halb sinnliche Geschöpfe) die unsichtbaren Religionswarheiten sich gleichsam sinnlich, sichtbar und fühlbar machen, so daß sie nicht blos durch den Verstand, sondern zugleich auch (aber ja nicht allein) durch die Sinne der Seele übergeben werden. Dazu dient, wenn man die ganze Natur (alles was uns umgiebt, mit Einschluß der Kunstwerke ꝛc.) zum Erinnerungsmittel an die Gottheit gebraucht. Daß übrigens die Vernunft dieses Geschäfte leiten müsse, versteht sich von selbst.

Ein solches pathologisches Interesse für die Befolgung der christlichen Vorschriften, ist freilich kein reines, das blos aus der Ueberzeugung un-

unserer Verbindlichkeit zur Ausübung der Pflicht, oder aus der Vorstellung des Absolutguten entspringt; da aber nach psychologischen Gesetzen sinnliche Bewegungsgründe zur Schwächung der Sinnlichkeit beitragen, und Jesus und die Apostel unter solchen Umständen bei ihrem moralischen Unterrichte sich dieser Mittel zum Zwecke offenbar auch bedient haben, so ist es auch jetzt erlaubt, sich derselben zu bedienen.

Ausserdem rechnet man noch zur Moral:

4) Die christliche Mystik, die Lehre von dem Mittel, durch beständige Hinsicht auf Gott und besonders auf Jesum, sich immer mehr der Gottheit zu nähern, und durch pflichtmäßiges Verhalten, derselben ähnlich zu werden. In diesem Sinne gehört dieses Stück ganz zur Ascetik, und ist kein besonderer Theil der Moral. Setzt man aber noch hinzu, wie mehrere Mystiker thun, „um durch diese Aehnlichkeit mit Jesu und durch diese Annäherung an die Gottheit, bei einem leidenden Verhalten übernatürliche Einwirkungen Gottes und Christi zu erfahren, so ist das nicht anders, als Schwärmerei. In dieser mystischen Theologie wurde wohl ehemals (vielleicht bei einigen christlichen Parteien als Quäkern, Inspirirten ꝛc. noch jetzt) die Anweisung zu Uebungen gegeben, wodurch man des unmittelbaren Einflusses der Gottheit, den dadurch bewirkten Erleuchtung und

Beseligung theilhaftig werden könne. Dadurch wurden die Gesetze der Vernunft und der Bibel den Aussprüchen der innern Empfindung unterworfen, die an Phantasie gränzt. Da wir aber ausser dem Gebrauch der Vernunft und der heiligen Schrift durchaus kein Mittel kennen, Wahrheit vom Wahn zu unterscheiden, so wird diese Mystik ewig trüglich bleiben, und nie den Namen einer Wissenschaft verdienen können.

5) Casuistik, d. i. die Theorie von besonders zweifelhaften Fällen (Casus) bei den christlichen Handlungsvorschriften; oder, die Lehre von den schwierigen und ausserordentlichen Gewissensfragen, welche von zweien Pflichten, wenn eine mit der andern in Collision kommt, der andern nachstehen müsse. Die Erörterung dieser Bedenklichkeiten, gehört in die christliche Praktik, und die Lehre von dem Betragen des Lehrers, dem dergleichen Zweifel vorgelegt werden, in die Pastoraltheologie. Wollte man ja eine besondere casuistische Theologie haben, (d. i. eine Anweisung, wie die göttlichen Gesetze auf einzelne schwere Fälle mit Vorsicht angewendet werden müssen,) so würde sie in einen allgemeinen und in einen besondern Theil zerfallen.

Der allgemeine Theil würde a) mit der Entwickelung deutlicher und bestimmter Begriffe von unsern Pflichten, b) mit der Aufsuchung der

fichten Gottes bei den besondern Gesetzen, c) mit der Auseinandersetzung der Gründe, die uns dazu verpflichten, und d) mit der Schätzung der jedesmaligen Umstände zu thun haben.

Der specielle Theil würde sich erstrecken: a) auf die Beispiele von weisen Entscheidungen, b) auf analogische Fälle, und c) auf das Herkommen, welches freilich eine sehr morsche Stütze ist, aber da, wo Adiaphora eintreten, zu Hülfe genommen werden muß. Ueberhaupt ist hier Vorsicht und Klugheit zu beobachten, und besonders das gründliche Studium der Moral und Exegese zu empfehlen. Sind diese gründlich studirt worden, so wird es leicht werden, die zweifelhaften Fälle (Casus conscientiae) gehörig zu entscheiden. Dergleichen Collisionsfälle entstehen z. E. in der drückensten Hungersnoth durch das Gebot der Selbsterhaltung und durch das Verbot des Diebstahls, oder bei Anfall von Räubern, durch die Pflicht der Nothwehr und das Verbot des Tödtens; oder bei Heirathen, durch die Verbote der Verbindung gewisser naher Verwandten, u. d. m. In solchen Fällen sucht die Casuistik das Verhalten des Christen nach wahrscheinlichen Gründen zu bestimmen, und giebt zugleich Anleitung, wie ein gewissenhafter Mensch sich dabei verhalten müsse, um sein Gewissen zu beruhigen.

II. Praktische theologische Wissenschaften, oder Pastoraltheologie im weitern Sin-

Sinne. Berufskenntnisse des öffentlichen Religionslehrers. Theologia applicata.

Die praktischen Religionswissenschaften in Vergleichung mit den theoretischen, beziehen sich auf den Vortrag, auf die Anwendung der positiven Religion, von Seiten der Religionslehrer in ihrem Amte, oder auf die Geschäftsführung. Die praktischen theologischen Wissenschaften, enthalten also nichts anders, als eine Anweisung zur rechten Führung des Amtes eines Religionslehrers.

Der Lehrer, der durch seinen Unterricht andern nützen will, muß sich nach den Bedürfnissen der Lernenden richten, seinen Vortrag in den verschiedenen Beziehungen seines Amtes, so wie sein Betragen in jeder Lage zu ihnen herab- oder hinaufstimmen, und seine Art zu denken, zu reden und zu handeln nach ihnen bilden. Wenn der Religionslehrer die vorher genannten theoretischen theologischen Wissenschaften studieren mußte, um zu lernen, was er lehren soll, so muß er die praktischen th. W. treiben, um zu erfahren, wie er sie mit Nutzen vortragen soll.

A) In Beziehung auf die zu haltenden Vorträge, hat der öffentliche Religionslehrer zweierlei zu studieren: Homiletik und Katechetik.

Homiletik, d. i. die Kunst, zusammenhängende geistliche Reden zu verfertigen, oder die Kunst, die Religion in Predigten und Reden, (Homilieen) zweckmäßig und mit Erfolg vorzutragen. Sie bezeichnet die Methode, wie die Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre des Christenthums a) auf die faßlichste und deutlichste, b) auf die überzeugendste und belehrendste, und c) auf die rührendste und eindringlichste Art den Zuhörern vorgetragen werden. Sie lehrt die wirksamsten Mittel, um den Vortrag der christlichen Lehren begreiflich, überzeugend, beseelend und beruhigend zu machen. Sie entwickelt die Bedingungen, durch welche der vorgesetzte Zweck theils verhindert und gestört, theils befördert und erreicht wird.

Um aber in Rücksicht der Wahl der vorzutragenden Sachen nicht in Verlegenheit zu kommen, muß sich der Theologe vorher einen Reichthum theoretischer und praktischer Kenntnisse aus dem ganzen Umfange der Religion, der Philosophie, besonders der Psychologie und der Logik, der schönen Wissenschaften, besonders der Rhetorik ꝛc. zu eigen machen. Hat der Prediger 1) diesen Stoff, und 2) jene Form für seine Vorträge, so sieht er 3) auf das Aeusserliche derselben, auf die Aktion, die bekanntlich bei den Reden ungemein viel zur Wirksamkeit derselben beiträgt.

Zu einer guten Homilie oder Predigt gehört viel. Ausser der Zweckmäßigkeit der Materie und

der

der Form wird eigene Theilnahme des Redners verlangt; dadurch wird sein Vortrag erbaulich, dazu gehört, daß er beim Zuhörer Vorstellungen erweckt, die von ihnen als wahr, als würdig (deren Werth ihnen in Rücksicht auf ihr bestes einleuchtet) als rührend und beruhigend erkannt werden. Besonders aber erwartet man Belehrung, d. i. Bekanntmachung mit Sachen, die der Zuhörer vorher nicht wußte, oder nicht daran dachte; durch diese Belehrung muß er bestimmte denkbare Begriffe hervorbringen, denn allen undenkbaren Behauptungen gehts, vor dem gebildeten Laien, wie dem Unsinn. —

2) Katechetik, d. i. die Kunst, unterrichtende Gespräche zu halten, oder die Kunst, die Religion in Frage und Antwort der Jugend beizubringen. Da es hier hauptsächlich darauf ankommt, daß der Lehrer sich zu den Fähigkeiten und Vorkenntnissen seiner Katechumenen herabläßt, und nach sokratischer Methode verfährt, so würde die wissenschaftliche Einkleidung sehr am unrechten Orte angewandt werden. Übrigens ist der Zweck der nämliche, als der bei der Homiletik, nur daß die katechetische Kunst mit meist Unmündigen, und zum Nachdenken wenig geübten Menschen zu thun hat. Soll nicht Gedankenlosigkeit durch den katechetischen Unterricht gelehrt und genährt werden, so muß man alle unbegreifliche Lehren vermeiden. Fast nirgends sind daher solche undenkbare Sätze, als von der erzürnten und

erst

erst durch Jesum besänftigten Gottheit, von der Vergebung der Sünde, als einer Aufhebung der natürlichen übeln Folgen derselben, von den Strafen Gottes, als positiven und willkührlich zugetheilten Schmerzen, von der wirklichen Zurechnung des Falls Adams, von der deshalb nöthigen Wiedergeburt, von dem Genusse des wirklich-wesentlichen Leibes Jesu, von dessen persönlichen Höllenfahrt, von dessen beliebigen Gebrauch und Entäusserung seiner Allwissenheit u. d. m. nirgends weniger an ihrem Orte, als in katechetischen Vorträgen, wo das Selbstdenken gelehrt, und der feine moralische Sinn geweckt werden soll. Denn heißt es wohl etwas anders, als Selbstdenken durch Nichtdenken und Undenkbarkeiten erregen wollen?

B) In Beziehung auf die übrige Amtsführung. Die meisten angestellten Pfarrer, oder sogenannten Geistlichen, haben außer dem Predigen und Katechisiren noch mancherlei Amtsgeschäfte; sie haben die ganze Liturgie zu besorgen, müssen in vielerlei Angelegenheiten ihren Eingepfarrten zu Hülfe kommen, sollen ihre Rathgeber und Aufseher in geistlichen Dingen, ihre Freunde, Tröster und Muster seyn. Die Geistlichen (Superintendenten, Pfarrer, Diakonen ꝛc.) sollen nicht blos Katecheten und Prädicanten, sondern sollen auch Inspectoren und Consulenten seyn.

Hier-

Hieraus haben sich nach folgende Aggregate von Kenntnissen gesammlet, die dem Seelsorger wichtig sind.

1) Liturgik, d. i. die Kunst, die Gottesverehrungen in den öffentlichen Versammlungen zweckmäßig, lehrreich und erbaulich einzurichten. Dahin gehören alle Vorkehrungen bei dem heiligen Abendmal, bei der Taufe, und bei dem Gesang, Intonationen und Responsionen, bei dem Bibellesen und s. w. Dem nachdenkenden und pflichtliebenden Manne steht hier ein weites Feld offen, Gutes zu wirken, selbst an solchen Orten, wo die Kirchenagenden und die gottesdienstlichen Liturgieen ihn beschränken. Wenn der rechtliche Mann auch nicht wider den gesetzlichen äußern Gottesdienst (Liturgie) ihm nicht zustehende Neuerungen macht, so kann er doch die vernünftiger und zweckmäßiger bekanntgewordenen liturgischen Verbesserungen der Behörde anzeigen, und dadurch ähnliche Reformen vorbereiten.

2) Pastoraltheologie im engern Verstande des Wortes, ist die Kunst, die übrigen Amtsgeschäfte mit heilsamem Erfolg zu treiben. Dahin gehört sein Benehmen im Beichtstuhl, bei Kopulationen, bei Schulangelegenheiten *), bei dem Krankenbesuch, bei der Prä-

*) In Rücksicht der Sorgfalt für die Schule, in welcher besonders der Landprediger unermeßlich viel Gutes stiften kann, wenn er will, laß ich einstma-

len

Präparation der zum erstenmal Kommunicirenden, bei vorgelegten Gewissensfragen, bei der praktischen Casuistik u. s. w. Auch hier kommt es theils auf gründliche Kenntniß der Moral, nach ihrem ganzen Umfange, und theils auf Lebensklugheit überhaupt an. Wem die Grundpfeiler der christlichen Sittenlehre in ihrer ganzen Stärke bekannt sind, wer dieses Lehrgebäude so kennt, daß ihm die Theile immer richtig vor den Augen und dem Herzen schweben, der wird sich in besondern Vorfällen, die aus den Amtsverhältnissen entspringen, leicht heraus finden. Uebrigens ist es sehr gut für den künftigen Religionslehrer, wenn er in dem sogenannten Collegio practico oder in einem Pastoral-Institute, einige Vortheile seinem Muster absieht, wie er sich z. E. bei Kranken ꝛc. zu benehmen habe. Obgleich dergleichen Fertigkeiten wohl auch ohne persönlichen Lehrer erworben werden können, so haben doch die ersten Proben, die der neuangestellte Prediger in diesem Felde

len folgende Stelle; „Ein Landprediger gab seinem Schulmeister folgende Anweisung: Jedem Kinde, das in die Schule kommt; müßten Sie zuförderst Vater- und Mutterkenntniß beibringen, müßten es lehren, was es demselben schuldig sei; müssen ihm Liebe zu seinem Hause, zu dem Dorfe, zur Obrigkeit einflößen; (müssen auch sich und mich, Kirche und Schule nicht ganz vergessen.) Dann lehren Sie ihm das Vaterland kennen und lieben. Dann erst kommt Religion; und hier legen Sie das neue Testament zum Grunde. Vormittags erzählen Sie evangelische Geschichte, und Nachmittags ziehen Sie Lehren daraus.“ Diese evangelische Geschichte hatte der Pfarrer verfertigt, nebst einer Anweisung zu ihrem Schulgebrauch.

Felde ablegt, öfters auf seine ganze künftige Amtsführung großen Einfluß. Wer sich aber schon dann, wo es ihm noch an den nothwendigen Prämissen, an vielen philosophischen, exegetischen, historischen, dogmatischen und moralischen Kenntnissen fehlt, in den praktischen Theilen üben will, der schadet sich selbst, und handelt eben so verkehrt, als wenn jemand ohne Baumaterialien bauen, oder ohne die Heilkunde zu verstehen, kuriren will. Er macht sich eben so lächerlich, wie der Rabulist, der ohne Rechtskenntnisse advocirt. Wegen der Sucht, nur predigen und katechisiren lernen zu wollen, verzeihe der Leser diese Zeilen.

3) Pastoralklugheitslehre, Prudentia pastoralis, d. i. die Kunst sich im Umgange auf eine würdige Art zu betragen. Soll dieses von den Amtsgeschäften gelten, so gehört es zu der ebengedachten Pastoraltheologie, und macht keine besondere Abtheilung der praktischen Sacerdotalfertigkeiten. Soll es sich aber auf den Umgang außer den Amtsgeschäften beziehen, so ist es keine dem Religionslehrer eigenthümliche Angelegenheit, sondern Sache jedes vernünftigen Menschen. Wenn man z. E. folgendes zur Prudentia pastoralis rechnen wollte: „Der Prediger darf das Aeusserliche nicht vernachläßigen. In seiner Einrichtung des Hauses, im Anzug, im ganzen Benehmen herrsche Ordnung, Reinlichkeit und Anstand, ohne Pracht. Er vermeide Geschäfte, die seines Amts nicht sind,

sind, und sorge, daß auch Weib und Kinder sich nichts vergeben. Auf der andern Seite vorhindern Pracht und vornehmes Wesen, die Liebe und Vertraulichkeit der Pfarrkinder, und ziehen ihm den Verdacht der Eitelkeit und des Hochmuths zu, u. s. w." so könnnte man auch mutatis mutandis, eigene Disciplinen der Prudentiae juridicae, medicae, mercatorum, operariorum etc. bilden, welches doch nicht geschieht.

Außer diesen eigentlich theologischen positiven Wissenschaften, muß man noch zwei andere hierher nehmen, die zwar eigentlich in zwei andere Felder, in die Philosophie und Jurisprudenz gehören, die aber zu genau mit den Geschäften des Theologen verbunden sind, als daß sie hier ausgeschlossen werden dürften. Dieses sind:

1) Religionsphilosophie und

2) Kirchenrecht.

Jenes ist der wichtigste propädevtische Theil, dieses ein folgenreicher accessorischer. Durch jenes kommt die positive Theologie mit der gesunden Vernunft, durch dieses mit den staatsbürgerlichen Einrichtungen in Verbindung. Jenes greift ins Recht eines jeden Privatmanns, über die Religion, unabhängig von jeder positiven Form derselben, selbst nachzuforschen; dieses in das Recht des Staats,

über

über gesellschaftlichen Religionscultus Verfügungen zu treffen. Jenes hilft die positiven Lehrsätze mit sich selbst aussöhnen und in innige Verbindung bringen; dieses hebt die äußerlichen Zwistigkeiten zwischen Kirche und Staat.

1) Religionsphilosophie.

Unter Philosophie überhaupt versteht man die Wissenschaft dessen, was durch die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüths (nach allen seinen Anlagen und Vermögen), als allgemein- und nothwendig-gültig bestimmt ist, wie fern es durch bloße Begriffe erkannt wird; oder kürzer, sie ist das System rein discursiver Erkenntnisse. Als Grundlage aller übrigen Wissenschaften ist sie auch das Fundament aller Religion.

Der Theil der Philosophie, der sich auf die übersinnliche Natur, oder die Verstandeswelt bezieht, heißt die höhere Metaphysik, und der Abschnitt, der sich besonders auf das absolut nothwendige, (durch seine Möglichkeit wirkliche) Wesen, d. i. die Gottheit bezieht, heißt tranfcendentale Theologie, oder metaphysische Gotteslehre.

Neben dieser Wissenschaft, die das Erkennen zum Objekt hat, steht die andere, die das Handeln betrift.

Mo-

Moralphilosophie ist die Wissenschaft des praktischen d. i. auf das Handeln überhaupt sich beziehenden Vernunftgebrauchs.

In wie fern die Moralphilosophie die Gründe der Ueberzeugungen vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, und alle dahin gehörigen Begriffe, Lehr- und Folgesätze entwickelt, heißt sie Moraltheologie, oder philosophische Religionslehre, die das, was man unter Glauben und Hoffen begreift, philosophisch bestimmt.

Dieses zusammengenommen verstehen wir hier unter dem Namen Religionsphilosophie. Sie heißt philosophisch, zum Unterschiede der positiven, oder geoffenbarten Religionslehre. Sie heißt Religionsphilosophie, in so fern sie das religiöse Erkennen und das religiöse Handeln begreift, und insonderheit die Verehrung des höchsten Wesens und die Erreichbarkeit des höchsten Gutes (Sittlichkeit) begründet. Diese Religionsphilosophie, oder Religionswissenschaft überhaupt verdienet in der Encyklopädie der theol. positiven Wissenschaften billig die vorderste Stelle. Sie begreift das unter sich, was man unter dem Namen der natürlichen Theologie versteht. Man nannte sie natürlich, weil sie in der Natur des Menschen, in der Natur des nachdenkenden Geistes, gegründet ist. Man könnte sie auch Fundamentaltheologie nennen,

nen, weil sie die Grundlinien zum ganzen System hergiebt, gegeben hat und geben muß, weil sie von Niemanden anders hergegeben werden können.

2) Kirchenrecht.

Da die Gesellschaft der Christen nicht blos als eine Societät von gewissen innern religiösen Ueberzeugungen, sondern auch als eine zur Religionsübung errichtete äußerliche Gesellschaft im Staate betrachtet wird, so giebt es auch gewisse Rechte und Pflichten, die sich ganz besonders auf diese Societät, als Religionsgesellschaft (Kirche) im Staate beziehen.

Das Kirchenrecht ist der systematische Inbegriff der Rechte und Verbindlichkeiten, welche die Christengesellschaft, da sie sich zur Ausübung einer gewissen Religion verbunden hat, fordern kann und leisten muß.

In Rücksicht der kirchlichen Parteien zerfällt es in das katholische und das protestantische Kirchenrecht.

a) Das katholische Kirchenrecht, vorzugsweise, ist dasjenige Ius canonicum, welches von der katholischen Kirche als verbindlich angenommen wird. Man unterscheidet es von dem päpstlichen

chen Kirchenrechte, Ius pontificium, das nur von demjenigen Theile der römischen Kirche angenommen wird, welcher alle Verordnungen der römischen Päpste für Gesetze erklärt. Dieses letztere bezieht sich besonders auf die Rechte und Gründe der Hierarchie, jenes auf die Rechte und Gründe der katholischen Christenheit.

Das Ius canonicum entstand aus den Schlüssen der ältern Concilien, den Kirchengesetzen der römisch-griechischen Kaiser, der fränkischen Könige, den Dekretalen der römischen Bischöffe und besonders Gratians; ferner aus den Schlüssen des tridentinischen Conciliums, den neuern päbstlichen Verordnungen und dem römischen Gerichtsbrauche; und endlich, in besonderer Beziehung auf Deutschland, kommen noch hinzu die Statuten und Privilegien einzelner Kirchen und Stifter und die Kapitulationenen deutscher Bischöffe.

b) Das protestantische Kirchenrecht, Ius ecclesiasticum protestantium ist dasjenige, welches von den protestantischen Kirchen anerkannt wird. Dieses hat nach den verschiedenen Parteien, z. E. der Lutheraner, der Brüdergemeinde, der Reformirten in Deutschland, in der Schweiz, in Holland, in England ꝛc. einige Verschiedenheiten.

Das protestantische Kirchenrecht gründet sich zum Theil ebenfalls auf die Hauptstütze, auf das Corpus juris canonici, welches die erstge-

nannten Schlüsse und Dekrete der ältern Concilien ꝛc enthält; es wird aber motivirt durch die symbolischen Schriften der protestantischen Kirchen, durch die Kirchenordnungen und Agenden einzelner Provinzen und Oerter, und durch allgemeine und besondere Kirchenobservanzen. Die Protestanten in Deutschland und besonders die Lutheraner ziehen dabei besonders den Passauer Vertrag (1552) den Religionsfrieden (1555), den westphälischen Frieden (1648), den Leipziger Receß (1664), die Schlüsse des Corporis evangelici auf dem Reichstage, die Verträge, Privilegien und Religionszusicherungen in einzelnen Ländern zu Rathe.

B) In Rücksicht der kirchlichen Verhältnisse wird das Kirchenrecht eingetheilt, in das äußere und innere.

a) das äußere, oder Staatskirchenrecht bestimmt die Verhältnisse der Kirche überhaupt gegen die weltliche Macht. Ius eccles. extern., Verbindung der Kirche mit dem Staate.

b) Das innere, oder Privatkirchenrecht betrift die Kirchenverfassung unter sich, die Rechte der Kirche, zur Erhaltung und Beförderung ihrer Wohlfahrt dienliche Anordnungen zu treffen. Dahin gehören die Personen, die Würden, die Handlungen und die Güter der Kirche. Ius eccles. intern.: Verbindung der Kirche unter sich.

C)

C) In Rücksicht des Umfangs wird das Kirrecht eingetheilt, in das allgemeine und besondere.

a) Das allgemeine Kirchenrecht handelt von den Rechten und Pflichten einer Kirche, als solcher, d. i. von dem, was der Kirche dem Begriffe nach zukommt. Oefters heißt aber auch das allgemeine K. R. dasjenige, was aus den allgemein anerkannten Quellen des Kirchenrechts abgeleitet wird, aus Quellen, die von allen Christen als gültig anerkannt werden, dergl. die Bibel und verschiedene Concilien-Beschlüsse (Canones) sind.

b) Das besondere Kirchenrecht entwickelt nur diejenigen Befugnisse und Obliegenheiten, welche eine Kirche in einem gewissen Lande und unter gewissen Bedingungen und Umständen genießt, oder solche Grundsätze, die nur von einem Theile der Christen anerkannt werden. Dieses K. R. ist dann so verschieden, als es kirchliche Gesellschaften giebt, die sich nach diesen besondern Grundsätzen richten, und durch dieselbe ihre kirchliche Gesellschaft zusammenhalten. *)

*) Dankbar benutzte ich hierbei folgende vortrefliche Schriften:

D. Joh. Aug. Nösselt's, Prof. in Halle, Anweisung zur Bildung angehender Theologen. Zweite vermehrte und verbesserte Aufl. Drei Bde. Halle 1791. 340. 320. und 256. S. 8.

D. G. J. Planck's, Prof. in Göttingen, Einleitung in die theologischen Wissenschaften. Erster Theil

Dieser kurzen Uebersicht zu Folge, werden alle in den Theologen aufzunehmende Sachen in folgenden sieben Fächern aufgestellt werden:

I. Religionsphilosophie.
II. Exegese.
III. Geschichte.
IV. Dogmatik.
V. Moral.
VI. Predigerwissenschaften.
VII. Kirchenrecht.

Der

Theil. Leipzig 1794. 478 S. Zweiter Theil. 1795. 607 S. gr. 8.

D. Ludwig Wachlers, Prof. in Rinteln, Grundriß einer Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Lemgo 1794. 79 S. 8.

Joh. Frid. Wilh. Thym's, Prof. in Halle, theol. Encyklopädie und Methodologie. Halle 1797. 278. S.

Joh. Hein. Tittmann's, Prof. in Leipzig, Encyklopädie der theol. Wissensch. Lpz. 1798. 478. S.

Unter den allgemeinen Uebersichten besonders: Joh. Gottlieb Buhle's, Prof. in Göttingen, Grundsätze einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften. Lemgo 1790. 192 S. gr. 8.

M. Wilh. Traugott Krug's, Professor in Frankfurt an der Oder, Versuch einer systematischen Encyklopädie der Wiss. Erst. Th. Wittenb. u. Lpz. 1796. 174 S. Zweiter Th. Jena 1797. 242 S. besonders in Rücksicht der logischrichtigern Einth.

Revision der theologischen Encyklopädie und Methodologie, in der Revision der Literatur der drei letzten Quinquennien des 18ten Jahrhunderts zur A. L. Z. Erst. Jahrg. No. 43 — 47. Zweiter Jahrg. No. 1 — 3.

Der aufmerksame Leser wird dabei von selbst bemerken, daß ich zur leichtern Uebersicht des Ganzen, jedoch ohne jene Abtheilungen und Unterabtheilungen von I. A. 1. a. α. a. ꝛc. buchstäblich anzuführen, die obige Anordnung beobachte. Dadurch, daß die in dem Umriß aus logischen Gründen gemachten Subdivisionen nicht immer namentlich wiederhohlt, und die Hauptheile gleichsam zerstückelt werden, wird am Raum gewonnen, die Kolumnentitel einfacher geholten, und das, was man allenfalls sucht, leichter aufgefunden werden können.

I.

Religionsphilosophie.

1) Gebrauch der Philosophie in Religionssachen.

(S. 11.) Die Religion kündigt sich bei dem Menschen zuerst durch gewisse Gefühle der Furcht, der Hoffnung, der Dankbarkeit, des Bedürfnisses, durch gewisse dunkle Vorstellungen von geheimnißvollen, unsichtbaren Wirkungen und Einflüssen an. Aber die Philosophie scheint gar nichts mit ihr zu thun zu haben. Die Philosophen haben die Religion nicht erfunden oder entdeckt, sondern angetroffen. Priester und Altäre, Gebete und Opfer waren eher, für Philosophen. Die Philosophen wurden vielmehr als Feinde der Religion gehalten, und, was sie etwa selbst für Religion erklärten, wurde oft als Irrthum und Unglauben verworfen. Die Religion wurde früher für ein Geschenk einer äusserlichen Offenbarung, als für ein Produkt des philosophischen Nachdenkens (dessen ohnehin nicht jeder fähig ist, da doch Religion für alle gehören soll) gehalten. Ja, sobald man die Religion zu einem Gegenstand der Philosophie macht, so scheint ihre

*) C. Carl Fr. Stäudlin's, D. u. Prof. d. Theol. in Göttingen, Grundrisse der Tugend- und Religionslehre. Zweiten Theils erste Hälfte. Göttingen, b. Vandenhoek 1800. 484 S. gr. 8.

ihre Kraft und Innigkeit bei dem Menschen zu verschwinden, und sie sich aus einer Sache des Herzens und Lebens in eine bloße todte Wissenschaft, oder in ein bloßes Vernünfteln aufzulösen. Je philosophischer in unserm Zeitalter die Religion wird, desto mehr scheint die Religiosität abzunehmen. So wahr dies alles in gewisser Rücksicht ist; so beweißt es doch nicht, daß Religion kein Gegenstand für die Philosophie, und daß Religionsphilosophie der Religion selbst nachtheilig sey. Die Religion ist ein Gegenstand der Philosophie. Sie ist ja eine Angelegenheit des Menschen, und geht aus der Wirksamkeit gewisser Vermögen des menschlichen Gemüths hervor. Selbst die rohesten, dunkelsten Aeusserungen der bloßen Gefühlsreligion, selbst der blindeste Glaube an eine äußerliche Offenbarung, setzen gewisse Vernunftideen voraus. Jede einzelne Glaubensart und Offenbarung steht unter dem Begriffe der Religion, und kann gleichsam nur durch diesen Begriff zu uns gelangen. Diesen Begriff aber erzeugt der Mensch aus sich selbst. Nun beschäftigt sich die Philosophie, man mag auch sonst in Ansehung der Definition derselben noch so uneinig seyn, mit dem Menschen, sie erforscht die Vermögen seines Gemüths, die Wirkungen und Erzeugnisse derselben, und ins besondere das Nothwendige und Allgemeine in unserer Erkenntniß. Sie untersucht die Gefühle, die Begriffe, die Ideen, die ursprünglichen Urtheile des menschlichen Gemüths, und führt sie auf gewisse Grundvermö-

gen

gen zurück. Sie erforscht die Natur des Gefühlsvermögens, des Verstandes, der Vernunft, der Urtheilskraft. Da nun die Religion ein Objekt der Erkenntniß, des Gefühls und der Vernunft ist; so ist sie auch ein Objekt der Philosophie. Ja, sie ist eines ihrer wichtigsten Objekte. Das ganze Geschäfte der Metaphysik ist zuletzt darauf gerichtet, zu den Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu gelangen, und ihre Realität darzuthun, alles, womit sie sich sonst beschäftiget, hat nur den Werth eines Mittels zu diesen Zwecken.

Die Philosophie ist für die Religion nicht nachtheilig, sondern wohlthätig. Es giebt zwar eine Art von Philosophie, die stets feindselig gegen die Religion war, so, daß man häufig den Namen eines Philosophen für gleichbedeutend mit dem Namen eines Ungläubigen oder Atheisten gehalten hat. Jedoch haben die meisten philosophischen Systeme, die unter den Menschen herrschend geworden sind, und diejenigen Philosophen, die den größten Ruf erhalten haben, von der Religion sehr günstig geurtheilt. Und es wäre wider die Achtung, die man der menschlichen Natur schuldig ist, zu behaupten, daß dieses immer blose Maske gewesen, um von dem Staate aus politischen Absichten, Gnade, Schutz und Belohnung zu erhalten. Aber genau genommen, ist dies eigentlich hier die Frage nicht, sondern selbst eine der Religion aufrichtig ergebene Philosophie scheint ihr doch keine bedeutende gute, ja sogar nur schlimme Dienste leisten zu können. Sobald man

die

die religiösen Gefühle in deutliche Begriffe auflöst, so scheinen sie matt und kraftlos werden zu müssen. Sobald man es versucht, die Menschen im Großen, den sogenannten gemeinen Mann, zum Religionsphilosophen machen zu wollen, so wird man entweder kein Gehör finden, oder ihn zum Ungläubigen machen. Ja! bei dem philosophischen Forscher selbst, erzeugt gar leicht das scharfe und lange fortgesetzte Nachdenken über Gegenstände der Religion Kälte und Zweifel in Ansehung derselben. Die schärfste und wahre Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens scheint die ganze Religion zuletzt in gewisse erhabene und nützliche Ideen aufzulösen, und damit ihre Realität zu zerstöhren.

Nichts desto weniger ist Philosophie der Religion nothwendig und wohlthätig. Die Philosophie ist der Schwärmerei und dem Aberglauben, nicht aber der Religion schädlich. Sie will die Religion aus verworrenen, unzusammenhängenden, dunkeln, schwankenden Gefühlen und Vorstellungen auf deutliche Begriffe und auf eine gegründete Ueberzeugung zurückführen. Freilich sind nicht alle Menschen fähig, helle religiöse Einsichten zu besitzen, und die Gründe der Religion sich deutlich zu machen; allein die Menschheit ist doch unstreitig, so wie in allen Stücken, also auch in der Religion, zu einer vernünftigen hellen Einsicht und Ueberzeugung bestimmt, und, wo sie auch bei vielen, wegen eintretender zufälliger Umstände, nicht möglich seyn sollte, so ist es doch höchst wichtig, daß Menschen existiren, die eine

solche Ueberzeugung haben und ausbreiten, und so sollen auch wir dahin streben, daß die Ueberzeuzung von der Wahrheit der Religion immer allgemeiner werde.

Nur das, was wir aus reinen Vernunftgründen einsehen, bringt eine feste, sichere, unwandelbare, deutliche und in allen Fällen anwendbare Erkenntniß hervor. Nur wenn die Religion sich an die allgemeine Menschenvernunft anschießt, ist sie einer allgemeinen Ausbreitung und Annahme unter den Menschen fähig. Nur so wird sie sich mit der steigenden Aufklärung mehrere und wärmere Freunde erwerben. Freilich kann die philosophische Erforschung ihrer Gründe zuweilen Kälte und Gleichgültigkeit in Ansehung derselben erzeugen, so wie dies bei allen Gegenständen der Fall ist, mit welchen man sich oft und anhaltend beschäftigt, aber immer ist dies blos vorübergehend, und je deutlicher und zusammenhängender man sich die Gründe derselben denkt, desto inniger muß die Ueberzeugung von ihren Wahrheiten werden, und das Bewußtseyn, es in der Religion bis zur Wissenschaft gebracht zu haben, kann mit Liebe zur Religion selbst erfüllen. Die Religion hört deswegen nicht auf, eine Sache des Gefühls zu seyn, und auf dasselbe den tiefsten Eindruck zu machen, wenn sie auf vernünftigen Gründen ruht: denn ihre Gegenstände bleiben doch die entzückendsten, bezaubendsten, erhabensten, die es nur geben kann. Die wahre mit vollen Zügen getrunkene Philosophie führt zu Gott, wie schon Baco sagt. Sie ist bescheiden, demüthig, glaubig.

Die

Die bloße Religion des Gefühls, kann ſich gegen Zweifelſucht, Indifferentismus, Unglauben, Sophiſterei, Leidenſchaften, unſittliche Grundſätze, und ſelbſt gegen blinden Glauben nicht ſichern und vertheidigen, die religiöſe Ueberzeugung aber, die auf vernünftigen Gründen ruht, iſt ſelbſtſtändig, feſt, auf alle Angriffe gefaßt. Und wenn ſie auch ganz auf ſubjektiven Gründen beruhte, und wir, genau genommen, nichts von Gott wiſſen und erkennen, ſondern alles blos glauben könnten, ſo würde dennoch dieſe glaubige Ueberzeugung dadurch nichts verlieren, ſondern im Gegentheil an Deutlichkeit, Ruhe und Sicherheit gewinnen.

2) Wie rechtfertigt ſich der Glaube an Offenbarung, auf den drei Stufen menſchlicher Kultur.

(S. 1.) Es ſind zwei Gegenſtände, deren mögliche Verbindung uns in der That in Verwunderung ſetzen, und zum Nachdenken auffordern muß, zwei Gegenſtände, die in den entfernteſten, entgegengeſetzteſten Ringen gleichſam von einander getrennt, doch in einander greifen, und in einander beſtehen; Offenbarung und Erfahrung. Jenes vereinigt zwei an und für ſich ungleichartig

*) Kritik der chriſtlichen Offenbarung, oder einzig möglicher Standpunkt, die Offenbarung zu beurtheilen. Leipzig bei Cruſius, 458 S. gr. 8.

artige Dinge, das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen, und verbindet diese beiden widerstreitenden Bestandtheile in einer Ansicht, so daß in diesem Begriffe selbst etwas Wundervolles enthalten ist. Dieses, die Erfahrung schreitet nach stäten, gleichartigen, sich gleich bleibenden Gesetzen fort, und läuft an einer sichtbaren, nicht verborgenen, für jedermann erkennbaren Kette fort. Die Offenbarung tritt in der Erfahrung auf, oder wir glauben sie wenigstens in der Erfahrung zu erkennen. So vereinigen sich zwei der entgegengesetztesten Zonen in einem Punkte, und zwei der ungleichartigsten Ringe sehen wir mit einander verkettet, und in einander verschlungen.

Wie auf dem Gebiete der Philosophie zwei große Parteien gegen einander stehen, materiale Idealisten und Dogmatiker; jene, welche die ganze Erfahrung als ein subjektives Spiel des Scheins und der Täuschung darstellen; diese, welche alles objektiv wahr an den Dingen an sich finden und erkennen: so herrschen auf dem gränzenlosen Felde der Theologie zwei unvereinbare Gegner und sich bekämpfende Parteien; die eine, welche die der Offenbarungsläugner, die andere, welche Offenbarungsgläubige (Orthodoxen) heißt. Jene erkennen das Uebersinnliche, den göttlichen unmittelbaren Ursprung der h. Urkunden eben so wenig an, als die materialen Idealisten die objektive Erfahrung; diese halten sich (wie die philosophischen Dogmatiker) mit festem Glauben an die

Of-

Offenbarung, und behaupten ihren übersinnlichen unmittelbaren Ursprung.

Wie zwischen den beiden Parteien auf dem Gebiete der Philosophie noch eine dritte auftritt, die Skeptiker heißen, welche sich auf der einen Seite an die Idealisten, auf der andern Seite an die Dogmatiker anschließen, ohne doch gerade in ihre entscheidenden Sätze einzustimmen; so tritt nun auch zwischen den beiden großen Hauptparteien auf dem Felde der Theologie eine Mittelpartei zwischen ein, welche sich kritische Theologen nennen, sonst unter dem Namen Heterodoxen verrufen sind, und welche das Göttliche der Offenbarung zwar nicht absprechen oder läugnen, doch aber dasselbe mehr oder weniger für unbeweisbar annehmen, und nach verschiedenen Grundsätzen, von denen sie ausgehen, die Offenbarung der praktischen Vernunft, und dem, was diese gebietet, unterordnen.

Hier ist nun die größte Vorsicht und Behutsamkeit nöthig, welche uns die Philosophie und der Gegenstand selbst anräth, wenn wir zwischen den drei Parteien, die die Offenbarung läugnen, oder bezweifeln, oder annehmen, entscheiden, und überhaupt jenen Begriff von Offenbarung auf seine gültigen, oder nicht geltenden Ansprüche nach Grundsätzen zurück bringen wollen.

Bei spekulativen Materien, mit denen der gemeine Sinn nichts zu thun hat, die weit über seinen Gesichtskreis hinaus liegen, hat der Glaube,

die

die allgemeine Stimme, nichts zu schaffen; blos die Philosophie, die Spekulation, wie sie die letzten Dinge erörtert, hat hier zu gebieten. Aber bei Meinungen des gemeinen Menschensinnes, welche mit dem Glauben, mit dem innersten Geiste desselben verwebt sind, wie es der Glaube an Offenbarung und eine übernatürlich geoffenbarte Religion ist, wo der Streit nicht allein den unbesorgten Weltweisen angehet, sondern wo auch der Glaube sich bis zum ungelehrten Manne mit allgemeiner Popularität hin verbreitet; da erhält eben dieser Glaube durch seine große Ausbreitung, durch sein nahes Anliegen an praktische heilige Wahrheiten, einen besondern Adel, eine besondere Sanktion, ein besondres Gewicht von Wahrscheinlichkeit, daß der Glaube, welcher allgemein ist (komparativ oder absolut), auch wahr, und durch Gründe im menschlichen Geiste selbst aufgegeben sey. So daß wir mit heiliger Vorsicht, mit schüchterner Behutsamkeit zu Werke gehen müssen.

(S. 109.) Dieses vorausgesetzt, fragt es sich, „wie rechtfertigt sich der Glaube an Offenbarung, auf den drei Stufen, wo man ihn bei den Menschen antrift?"

1) Der gemeine ungebildete Mensch, den man den nichtphilosophirenden nennen möchte, zergliedert seinen Glauben, seinen Anspruch an das Daseyn einer Offenbarnng nicht. Jemehr er mit seinen Sinnen an der unmittelbaren Wahrnehmung haftet, desto unmittelbarer ergehet auch seine Forderung an das Daseyn einer Offenbarung. Die

rei-

reine ursprüngliche Natur der praktischen reflektirenden Vernunft giebt ihm das Gesetz dazu, ein solches geoffenbartes anzunehmen, zu hoffen, zu erwarten, ja mit Nothwendigkeit die Wirklichkeit, ohne daß er sich philosophischer Gründe bewußt ist, geradezu unmittelbar zu behaupten. Der Grund, die dringende Nothwendigkeit dieser Behauptung ist die ursprüngliche Anlage seiner Vernunft selbst, die ihm das Gesetz giebt, eine höhere Zusicherung von dem, was seine Vernunft postulirt, zu erwarten und zu suchen.

2) Der Mensch auf der höhern Stufe der Kultur, den man den philosophirenden nennen könnte, der weniger geradezu seine Forderungen macht, weniger von der Sinnenwelt und ihren Eindrücken gehalten wird, wenn er über die letzten Enden seines Glaubens nachdenkt, muß eben da, auf diesen über die Sinnenwelt hinausgehenden Höhen, von kommenden Zweifeln bisweilen sich überrascht sehen. „Es muß ein höchstes vollendetes Gut sein, es muß ein Gott da sein!“ Dieses sind gleichsam die letzten Worte, in denen sich sein Glaube ergießt. Aber mitten in dieser Ruhe der Ueberzeugung, mitten in dieser festesten Ueberzeugung muß er eben auch durch diesen seinen Ausruf, zu den angränzenden Zweifeln, die schon in seinem Postulate liegen, hinübergehen, und seines Glaubens schwankend werden. Was ist das „muß,“ mit dem ich meine feste Ueberzeugung ausdrücke? Nur einige Schritte in dieser seiner Reflexion, in diesem seinen Gefühl weiter — und er muß in

dem

dem Postulate enden, „daß sich doch Gott geoffenbaret habe!" er muß in der festen Ueberzeugung stille stehen, „daß er sich wirklich geoffenbaret habe, er hat sich offenbaren müssen. Auf dem natürlichen Wege, den ihm die Postulate von dem Daseyn Gottes vorzeichnen, der gar nicht erkünstelt ist, gehet er diesen Gang. Und in dieser Ueberzeugung, in diesem Glauben an Offenbarung sieht er nun eine Vollendung seines ganzen Seyns, wo alle Bedürfnisse, alle Kräfte, alle Ansprüche in Harmonie gebracht werden. „Gott konnte sich offenbaren, denn die sinnliche Natur kann ihm mit allen ihren Kräften nicht widerstehen! Gott wollte sich offenbaren, denn er ist allgütig; er wird die auffordernden Bedürfnisse, des Höchsten, was mir einen Werth giebt, nicht unerfüllt, nicht leer gelassen haben." Dieses sind die Gründe, mit denen er seinen Glauben, seinen Anspruch rechtfertigt, und aus dem transcendenten Reiche in das transcendentelle herabbringt.

3) Der philosophische Mensch, (daß ich dieses Wort so in der Zusammensetzung brauche), dem die wichtigen Räthsel Erscheinungen sind, die er gern auflösen möchte, oder der wenigstens gern auf immer, wissen möchte, wo Licht oder Dunkel für ihn ist, wo seine Denkkraft hinreicht, wo nicht, — dieser prüft die merkwürdige Erscheinung des allgemeinen Glaubens an Offenbarung und den Widerstreit denkender Köpfe wider diese Annahme, als wider einen leeren, nicht zu rechtfer-

ti-

tigenden Glauben, und er findet in dem ruhigen kalten, von keinem Intereſſe hingeriſſenen, oder eingenommenen Forſchen — „die Anſprüche der reflektirenden praktiſchen Vernunft ſind auf das Daſeyn, auf die nothwendige Forderung einer Offenbarung gerichtet; dieſe Forderung findet in den Poſtulaten ſelbſt ihren Grund; ſie iſt von den Poſtulaten aufgegeben, — und für die reflektirende praktiſche Vernunft iſt es daher eine gerechte Forderung, und die Annahme einer Offenbarung ein gerechter, rechtmäßiger Glaube.“ —

Theoretiſch mag und kann dies freilich, und muß es eine transcendente Anmaßung, eine überſchwengliche Forderung ſeyn; aber wie ich die Freiheit des Menſchen aus praktiſchen Gründen behaupte, ſo auch das Daſeyn und den Glauben an eine Offenbarung aus Gründen der reflektirenden praktiſchen Vernunft. Grundſätze mehrerer Theile des Vorſtellungsvermögens dürfen nicht mit einander vermiſcht und vermengt werden, um über eine Sache rechtmäßig abzuurtheilen.

So finden gleichſam drei Klaſſen und drei Stufen ſtatt, welche der Glaube an Offenbarung durchgehet, nach welchen er ſich rechtfertigen, und ſeine gerechten Anſprüche beweiſen kann.

II.

Biblische Exegese.

1) Das erste Buch Mosis in seine Bestandtheile zerlegt, welche von drei verschiedenen Verfassern herrühren. *)

I. Von der Trennung der Urkunden, aus welchen das erste Buch Mosis zusammengesetzt ist, überhaupt.

(S. 341 — 345) Unter der Trennung der Urkunden im ersten B. Mos. versteht man hier nicht die Unterscheidung und Absonderung der Quellen, woraus der Verf. den Sachinhalt oder seine historischen Materialien geschöpft hat. Auch versteht man hier nicht darunter dasjenige Geschäfte des Kritikers, wodurch er das Aechte vom Unächten, das Ursprüngliche von den Zusätzen, z. E. der Abschreiber, Grammatiker, Glossatoren u. s. w absondert. Es ist vielmehr von der Zerlegung der Genesis in ihre Urbestandtheile die Rede, deren man

*) Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte, der Religion und Politik. Aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, auch mancherlei dazu gehörigen Abhandlungen von Karl David Ilgen, Prof. zu Jena, jetzt Direkt. in Schulpforte. Erster Theil. Halle, bei Hemmerde und Schwetschke. 1800. XX und 514 S. gr. 8. Ein Werk, das sich durch viele neue Ansichten sehr empfiehlt.

man drei verſchiedene, aus der genauern Betrachtung derſelben, anzunehmen veranlaßt wird. Das erſte Buch Moſ. iſt nämlich, wie die innere Structur zeigt, aus der wörtlichen Zuſammenreihung dreier Urkunden entſtanden. Und dieſe Art der Compoſition iſt bis jetzt einzig in ihrer Art, da keins der andern alten Denkmahle, das bisher von den Kritikern bearbeitet wurde, auf eine ähnliche Weiſe ſeine gegenwärtige Form erhalten hat.

Das erſte B. Moſ. iſt nicht wie andere hiſtoriſche Werke der Hebräer, Griechen und Römer dem Inhalte nach aus ältern Dokumenten geſchöpft, daß die Form dem jüngern Verfaſſer gehörte; ſondern es ſind die alten Urkunden in ihrer Urform ſtückweiſe zuſammengeſtellt, ohne daß ſich irgendwo jemand als Verfaſſer ankündigt. Und ſo kann man gar nicht ſagen, daß das Werk einen Verfaſſer habe, ſondern es hat nur einen Zuſammenſetzer, Zuſammenordner oder Sammler dreier alten Dokumente, deren jedes für ſich ſonſt ein Ganzes ausmachte, welche drei Ganze der Compilator zerſtückelte und zu einem Ganzen vereinigte, wobei er nur manche Theile, welche in 2 oder in allen 3 Urkunden zugleich mit einerlei Worten enthalten waren, ausließ.

II. Beweiſe, daß das erſte B. Moſ. ein auf die beſchriebene Art zuſammengeſetztes Werk ſey.

1) Aus den am unrechten Orte stehenden Ueberschriften.

(S. 351 — 361.) a) Die Aufschrift 1 Mos. 2, 4. gehört vors erste Kapitel, so wie die Aufschriften 1 Mos. 5, 1. 10, 15. u. a. an ihren rechten Stellen stehen. Die Vertheidigung jener Worte an ihrer jetzigen Stelle, da man Beispiele von nachgesetzten Ueberschriften anführt, thut nicht Genüge, weil die Beispiele ganz anderer Art sind. Hätte der Zusammensetzer unabhängig von fremden Worten selbst geschrieben, oder gröfsere Werke mit Raisonnement excerpirt, so hätte er die Ueberschrift vorangesetzt, und die vorgefundenen zu einem Ganzen verwebten Nachrichten darauf folgen lassen, bis er, einen frischen Abschnitt anzufangen, für nöthig gehalten. So aber hatte er den eigenen Plan, alles, was er vorfand, aufzunehmen, kein Wort davon, so weit es ihm möglich war, auf die Erde fallen zu lassen, welches sich bis auf die Ueberschriften erstreckt. Hier kam er aber in Verlegenheit. Die Aufschrift voran zu stellen, mufste ihm bedenklich scheinen, weil man sie für die Inschrift des ganzen Buchs hätte ansehen können, wozu sie sich doch wegen ihres Inhalts nicht schickte.

b) Eben so unrecht ist die Ueberschrift 1 Mos. 6, 9. angebracht: „Dies sind die Nachrichten von Noach." Wer erwartet hier, wo man schon weifs, dafs Noach ein Sohn Lamechs ist, dafs er im 500sten Jahre 3 Söhne, den Schem, Cham und Japheth gezeugt hat, ꝛc. (1 Mos. 5, 31. 32.)

und

und daß er bei der allgemeinen Sittenverderbniß der einzige war, den Gott der Erhaltung würdig fand, (Kap. 6, 8.) nun noch diese Ueberschrift? Sie gehört zum Anfang des 6ten Kapitels. Da der Sammler aber diese Ueberschrift in einem besondern Stücke fand, das diese Ueberschrift hatte, so glaubte er sie in ihrer ursprünglichen Verbindung lassen zu müssen, und schickte lieber einen Theil der andern Urkunde als Vorbereitung und Uebergang voraus.

c) Dahin gehört auch die Ueberschrift Kap. 11, 27.

d) Am unschicklichsten ist die Ueberschrift 37, 2.

2) Aus den Wiederholungen.

(S. 362 — 375.) Es giebt Wiederholungen in der Einkleidung, und Wiederhohlungen in der Materie. Zu den Wiederholungen in der Einkleidung gehören gewisse Titel und Prädikate, die nur einmal erwähnt seyn dürften, um den Leser von der Person zu unterrichten. Z. E. Kap. 11, 29. „Die Frau Nachors hieß Milkah, sie war eine Tochter Harans, des Vaters der Milkah." Wer weiß es nicht, daß, wenn Milkah die Tochter Harans ist, dieser Haran Vater der Milkah sey? Eben so verhält sichs mit Vers 31. vergl. 27. Kap. 28, 5. vergl. 24, 25, 20. 27, 43. 28, 2. 40, 1. Zu den Wiederholungen dieser Art, gehören ferner gewisse Formeln des Umgangs und der Höflichkeit. 32, 7. 33, 8. 10. 15. 18, 23. ff. Auch die öftere Erwähnung gewisser Nebenumstände,

de, gehört hieher, 23, 9. vgl. 17. f. Die zweite Art betrift die wörtlichen Wiederholungen der Begebenheiten selbst, z. E. 24, 42 — 48. vgl. 11. ff. Kap. 41, 17 — 20. vgl. v. 1 — 4 u. a. m. K. 30, 19. vgl. 35, 14. 15. K. 37, 28. f. vgl. 39, 1. K. 41, 38 — 40. vgl. 41. K. 41, 45. vgl. 46. K. 41, 48. vgl. 49. Kap. 45, 3. vgl. 4. Und so wird der Leser im ganzen Buche immer rückwärts und vorwärts geführt. Sollte wohl ein Verfasser einerlei Begebenheiten so auf verschiedene Arten doppelt und dreifach erzählen? Muß nicht die Wiederhohlung einerlei Materie einen neuen Erzähler ankündigen?

3) Aus der Verschiedenheit des Styls. (S. 376 — 399.) In einigen Abschnitten wird von Gott, blos der Name Elohim, in einigen blos Jehovah, und in einem Abschnitte blos Jehovah-Elohim gebraucht. Der erste Name findet sich z. E. in der Schöpfungsgeschichte Kap. 1, 1. — 2, 4., im Geschlechtsregister Kap. 5, in 17, 20, 21, 22, 1 — 10. Der zweite Name steht in den Nachrichten von Kain, Kap. 4, von der Noachischen Fluth, Kap. 6, 1 — 8. 7, 1 — 9. desgl. Kap. 12, 13, 15, 16, 18, 19, 24,. Der dritte Name findet sich in der Erzählung von dem Zustande der ersten Menschen, Kap. 2, 4 — 3, ganz. Wer kann dies für Zufall halten? — Eben so wechselt der Name des Vaterlandes des Laban ab. Bald heißt es Charan 27, 43. 28, 10. 29, 4., bald Paddan-Aram, 25, 20. 28, 2. 5. 6. 7. 31, 18. 33, 18. 35, 26. 46.

46, 15. 48, 7. und bald Aram-Naharajim, 24, 10. Führen sie nicht auf verschiedene Verfasser? Eben so auffallend ist es, daß Jakob, nachdem er mit Gott gerungen, und einen andern Namen (Jisrael) erhalten hat, in einigen Abschnitten Jakob fort genannt wird, in andern aber immer Jisrael heißt. Wie, wenn die Stücke, wo Jakob vorkömmt, und die, wo Jisrael steht, jedes für sich ein zusammenhängendes Ganze ausmachten? — Untersucht man endlich die Abschnitte unter dem Namen Elohim, und die Abschnitte mit dem Namen Jehovah, so zeigt sich auch eine verschiedene Phraseologie, in welcher bei jeder Urkundenart eine gewisse Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit herrscht, wodurch man auf ganz verschiedene Verfasser schließen muß. Der eine nennt die sämmtlichen Geschöpfe „kol Basar," der andere „kol Hajekum;" der eine nennt die Sklaven „Hannephesch," der andere „Abadim" u. s. w. Selbst in dem Bau der Rede, herrscht zwischen dem Elohisten und Jehovisten eine merkliche Verschiedenheit. Der Elohist liebt die Wiederholung des Hauptnennworts, es sey ein eigenthümliches, oder ein allgemeines, und vermeidet die Vorwörter. Der Jehovist liebt gerade das Gegentheil, so daß selbst Dunkelheiten daraus entstehen. Z. E. 18, 10. 19, 17. wo der Leser rathen muß, wer die dort angeführten Worte gesprochen hat. Der Elohist ist in seinen Erzählungen weit umständlicher und genauer als der Jehovist. Jener hält viel auf Chronologie, dieser be-

kümmert sich nicht darum. Jener liebt Perissologien, dieser Präcision.

In den Stücken des Elohisten findet sich noch ein Umstand, der Untersuchung verdient. Es ist der abwechselnde Gebrauch des Namens Jakob und Jisrael in der Geschichte Josephs. Wenn man die Stücke, die sich durch den Namen Jisrael auszeichnen, mit denen, die den Namen Jakob haben, vergleicht, so zeigt sich in der Schreibart ein eben so auffallender Unterschied, als zwischen dem Elohisten und Jehovisten in der Geschichte Noachs, Abrahams, Jizchaks und Jakobs. Merkwürdig aber ist, daß die Stücke mit dem Namen Jisrael, in dem Grade, in welchem sie sich von denen mit dem Namen Jakob entfernen, sich wieder dem vorhergehenden mit Jehovah nähern. Dadurch wird man veranlaßt anzunehmen, daß es zwei verschiedene Verfasser sind, die den Namen Elohim gebrauchen, davon man den einen Elohisten mit dem Namen Jakob, den ersten Elohisten, und den andern mit dem Namen Jisrael den zweiten Elohisten nennen kann. Bei dem einen heißt z. E. das Getreide „Bar," bei dem andern „Ochel." Getreide aufschütten, heißt bei jenem „zabar Bar," bei diesem „kabaz Ochel," u. s. w. Eben so verhält es sich mit ganzen Redensarten.

4) Aus der Verschiedenheit des Charakters.

(S. 400—408) Der erste Elohist verfolgt nur einige Hauptbegebenheiten, die er mit den simpelsten Worten oh-

ohne Schmuck aufstellt. Seine Hauptsorge ist, getreue historische Nachrichten von den Stammvätern des israelitischen Volks zu liefern. Er hält daher streng auf Chronologie. Bei dem zweiten Elohisten findet man wenig eigentliche Geschichte, was er erzählt, muß mehr für Mythen, als für wirkliche Begebenheiten gehalten werden. Er geht über das Gebiet der menschlichen Erfahrung hinaus. Den an Thatsachen leeren Zeitraum, von Abraham bis auf den ersten Menschen zurück, füllt er mit einer Kulturgeschichte a priori aus, und folgt dabei einer ihm ganz eigenen Ansicht. Das Steigen der Kultur ist der Gottheit ein Gegenstand des Hasses und des Abscheus ꝛc. Seine meisten Nachrichten sind Etymologien, und er hat eine große Vorliebe für die heilige Zahl Sieben. In 7 Tagen ist die Welt vollendet; 7 Tage sagt es Gott dem Noach vorher, daß eine große Ueberschwemmung kommen wird; 7 Paar soll er von den reinen Thieren mit sich in das Schiff nehmen; immer 7 Tage wartet Noach von einem Mahle zum andern, da er durch ausgeschickte Vögel erfahren will, ob die Erde abgetrocknet sey; 7 Schaafe schenkt Abraham dem Könige von Gerar zu Zeugen, daß er den Brunnen „Beer Scheba" gegraben habe; 7 Tage hat Jakob mit Leah Hochzeit; 7 Jahre dient er um Rachel, 7 Jahre um Leah; 7 Tage lang verfolgt ihn Laban, ehe er ihn erreicht; 7 Tage trauert Joseph; siebenmal wird Kain gerächt, siebzig und siebenmal Lamech.

Der Jehovist hat vieles mit dem zweiten Elohisten gemein, er liebt Etymologien, 29, 31—35. 30, 14 — 17. 24. 25, 25. 26. 21, 6. 38, 29. Die heilige Zahl Sieben, 33, 3. Doch treibt er es nicht so weit wie jener. Er giebt der Gottheit Gesandte, die ihre Befehle ausrichten, zu den Menschen sprechen, sie von unrechten Handlungen zurückhalten, 16, 7. f. 19, 22, 15. 24, 7. Seine Hauptabsicht ist, die Besitznehmung des Landes Kanaan durch die Israeliten, die theokratische Staatsverfassung, das levitische Priesterthum, als sehr frühzeitig entworfene Plane der Gottheit darzustellen.

III. Von der Nothwendigkeit der Trennung dieser Urkunden.

Ohne dieser Trennung kann man unmöglich sagen, daß man die Genesis verstehe, ohne sie kann man die Widersprüche in derselben schwerlich heben; sie verschwinden aber, wenn man diese Urkunden als Werke verschiedener Verfasser betrachtet, die zu verschiedenen Zeiten, und aus verschiedenen Absichten schrieben, und dabei verschiedenen Traditionen folgten. So wird z. E. die Schöpfung des Menschen auf zwei ganz verschiedene Arten erzählt: Kap. 1, 11 — 25. wird erst die Erde mit Kräutern und Pflanzen geschmückt, hernach werden Fische, Vögel und Landthiere erschaffen, und endlich geht der Mensch hervor. Aber Kap. 2, 7 — 19. wird erst der Mensch gebildet, hernach werden die Bäu-

Bäume gepflanzt und die Thiere um des Menschen willen geschaffen.

In der Geschichte der Fluth, befiehlt Gott dem Noach, von jeder Art Thiere Ein Paar mit sich auf das Schiff zu nehmen, Kap. 6, 19. Auf der andern Seite befiehlt er auch von allen reinen Thieren sieben Paar, und von den unreinen nur Ein Paar zu nehmen, 7, 2. 3. Therach wandert aus Ur Chasdim mit seinen Söhnen aus, ohne daß ihn Gott aufgefordert hat, und kommt bis Charan, wo er bleibt und stirbt, 11, 31. 32. Bald darauf wird Abraham von Gott aufgefordert, sein Land, das Land seiner Geburt (Moledeth) zu verlassen, 12, 1. Ist nun Charan das Land, wo Abraham aufgefordert wird, wie kann es das Land seiner Geburt, oder sein Vaterland heissen? Ist es Ur Chasdim, wie kann vorher erzählt werden, daß Therach seine beiden Söhne genommen, und mit ihnen ausgewandert sey? Und doch wird 15, 7. das Land, aus welchem Gott den Abraham ausgeführt habe, Ur Chasdim genannt.

Da Abraham 85 Jahr alt ist, giebt ihm Sarah ihre Sklavin Hagar zur Beischläferin, 16, 3. vgl. 12, 4. Im 86ten gebiert ihm Hagar den Ischmael, 16, 16. Im 99ten wird ihm ein Sohn von der Sarah verheissen, der im 100sten geboren wird, 21, 5. Nach Isaaks Entwöhnung (ungefähr 3 Jahr nachher) wird Ischmael mit seiner Mutter verstoßen, der also ungefähr 17 Jahr alt war. Von diesem heißt es nun 21, 14. Abraham habe ihn nebst dem Brode und einem

nem Schlauch mit Wasser der Hagar auf die Schulter gelegt. Also Lebensmittel, Wasserschlauch und der 17jährige Jischmael auf der Mutter Schulter? Die Mutter legt das 17jährige Kind hernach unter einen Busch, um es nicht sterben zu sehen. Das Kind weint. Hagar muß sich aufmachen, das Kind aufzuheben, und in ihrem Arm fest halten, und dann tränken, V. 15 — 19. Endlich heißt es noch V. 20. Gott war mit dem Knaben, und er wurde groß. Paßt das zu 17 Jahren?

Im 99sten Jahre Abrahams erhält er den Besuch von Jehovah, wo ihm binnen Jahresfrist ein Sohn von der Sarah verheissen wird. Er wendet sich darauf nach Gerar, und giebt seine Frau für seine Schwester aus, worauf sie der König in sein Harem holen läßt. In dem Harem muß sie wohl länger als ein Jahr gewesen seyn, denn dieses verursachte eine Unfruchtbarkeit aller andern darin befindlichen Weiber, welche Unfruchtbarkeit man in einem Jahre kaum verspüren kann. Sarah müßte also im Harem des Abimelechs, des Königs der Philister den Jizchak geboren haben. Wer kann das glaublich finden?

Der Name Jizchak oder Isaak (er lacht), den der Sohn Abrahams erhält, wird von Gott bestimmt, weil Abraham bei der Verheißung lacht, 17, 19. vgl. 17. Aber 18, 12—15 erhält er diesen Namen, weil Sarah lacht. Endlich wird 21, 6. noch eine dritte Ursache des Namens angegeben, weil jeder, der hören würde, daß Sarah noch einen Sohn geboren habe,

sie

sie auslachen würde. Welches Lachen von diesen dreien ist nun die eigentliche Ursache des Namens?

Der Ort Beerscheba (Eidesbrunnen, Bundesbrunnen) bekommt nach 21, 31. seinen Namen von dem Bunde, welchen Abraham mit dem Abimelech und dessen Feldherrn und geheimen Rathe Phikol und Achüssath schloß. Derselbe Ort hat aber auch denselben Nahmen ungefähr 90 Jahr nachher, von dem Bündnisse erhalten, welches Jizchak mit dem gedachten König, Feldherrn und Geheimenrath schloß, 26, 33.

Da Jakob nach Charan flieht und unterwegs im Traume die Elohim auf einem Stufenberge, der bis zum Himmel reicht, auf- und absteigen sieht, nennt er bei dem Erwachen den Ort Beth-El, 30, 19. Da er aus Mesopotamien zurückkommt, und ihm Gott erscheint, richtet er einen Stein auf, salbt ihn, und nennt den Ort Beth-El, 35, 14—15.

Jakob erhält den Namen Jisrael, weil er sich im Ringen tapfer hält, 32, 29. Er erhält ihn aber auch ohne diese Veranlassung, 35, 10.

Jischmael wird verstoßen und wohnt in der Wüste Pharan, 21, 9—12. und doch hilft er seinen Vater mit begraben, 25, 9.

Da Jakob aus Mesopotamien kam, wohnte Esau schon zu Seir, 32, 4. und doch begiebt sich Esau, nach 36, 6—8., erst einige Zeit nach Jakobs Zurückkunft aus Mesopotamien nach Seir.

Joſeph wird in ſeinem 17ten Jahre nach Aegypten verkauft, im 30ten wird er Großvezier, im 39ten giebt er ſich ſeinen Brüdern zu erkennen, im 40ten kommt ſein Vater mit der Familie auch nach Aegypten. Während des Zeitraums der letzten 23 Jahre, (vom 17ten bis zum 40ten) heurathet Judah, zeugt drei Söhne, den Eer, Onan und Schelah; Eer heurathet die Thamar und ſtirbt; nun heurathet die Thamar den Onan, der auch ſtirbt; Thamar bleibt hierauf lange Wittwe, bis ſie endlich den Judah hintergeht, daß ſie von ihm ſchwanger wird; ſie gebiert ihm zwei Söhne, den Perez und Serach; Perez verheurathet ſich und zeugt zwei Söhne, die mit Jakob nach Aegypten ziehen. Iſt das in einem Zeitraum von 23 Jahren möglich?

Sehr oft ſind auch die Nachrichten verſchieden, wenn man ſie auch nicht als Widerſprüche gelten läßt: z. E. 41, 33. giebt Joſeph den Rath einen verſtändigen Mann über die ägyptiſchen Magazine zu ſetzen; V. 34. räth er zu mehrern. K. 45, 9. f. läßt Joſeph auf ſein Riſiko ſeinen Vater nach Aegypten einladen; V. 17. f. befiehlt es Pharoh. V. 10. wird Jakob nach Goſchen gewieſen; V. 11. nach Ramſes. Nach 37, 1. rührt der Haß der Söhne Jakobs gegen Joſeph von ſeinen Klatſchereien her; nach 37, 5—11. von ſeinen Träumen. Nach dem erſten Elohiſten widerräth Ruben den Mord Joſephs, 37, 21. 22.; nach dem zweiten Judah, 37, 26. 27. Nach dem erſten Elohiſten 42, 9—25. behält

Jo-

Joseph den Schimeon als Geisel; nach dem zweiten 43, 3—7. 44, 19—24. sollen sie ihm nur nicht ohne den Benjamin wieder vor die Augen kommen. Nach dem ersten Elohisten 42, 37. sagt Ruben für Benjamin bei seinem Vater gut; nach dem zweiten 43, 3—10. thut es Judah. Nach dem ersten Elohisten adoptirt Jakob zwei Söhne Josephs, 48, 5.; nach dem zweiten segnet er sie nur, V. 9—20. Nach dem ersten befiehlt Jakob seinen Söhnen, wie sie ihn begraben sollen, 49, 29—33.; nach dem zweiten segnet er sie nur, 49, 1—28.

Diese und andere Verschiedenheiten in den Erzählungen lassen sich am sichersten und leichtesten heben, wenn man die Bestandtheile der Geneſis, aus welchen sie zusammengesetzt wurde, gehörig trennt. Hr. Prof. Ilgen nennt diejenigen, die den Namen Elohim gebrauchen, oder die Elohisten, Sopher im Eliel, (Sopher Eliel, d. i. der Schriftsteller mit Namen Gott ist mein Gott) um durch das El zu bemerken, daß sie sich durch den Gebrauch des Namens Elohim charakterisiren; den dritten aber, der den Namen Jehovah gebraucht, oder den Jehovisten, nennt er Sopher Elijah (Mein Gott ist Jah, oder Jehovah), weil die ihm angehörigen Stücke sich durch den Namen Jehovah auszeichnen. Um aber jene beiden Sopherim Eliel von einander zu unterscheiden, so gab Hr. Prof. J. dem einen den Beinamen Sopher Eliel Hariſchoſs (der erste),

und

und dem andern den Beinamen Eliel Haschscheni (der zweite).

IV. Eigentliche Beschaffenheit dieser Trennung.

(S. 325 — 433.) Als Probe, wie Hr. Pr. J. diese drei Urkunden in unserer Genesis trennt, stehe hier folgendes, weil es wirklich neu ist.

A. Sopher Eliel Harischon.	B. Sopher Eliel Haschscheni	C. Sopher Elijah.
K. 5, 1 — 32.	—	—
—	K. 6, 1 — 8.	—
K. 6, 9 — 22.	—	—
—	K. 7, 1 — 5.	—
K. 7, 6. 7.	—	—
—	K. 7, 8 — 10. h.	—
K. 7, 10. halb.	—	—
K. 7, 11. halb.	—	—
—	K. 7, 11. h.	—
—	K. 7, 12.	—
K. 7, 13 — 17.	—	—
—	K. 7, 18.	—
K. 7, 19.	—	—
—	K. 7, 20.	—
K. 7, 21. 22.	—	—
—	K. 7, 23.	—
K. 7, 24.	—	—
K. 8, 1.	—	—
—	K. 8, 2.	—
K. 8, 3 — 5.	—	—

8,

A. Sopher Eliel Harischon.	B. Sopher Eliel Haschschent.	C. Sopher Elijah.
—	K. 8, 6 — 12.	—
K. 8, 13. halb.	—	—
—	K. 8, 13. halb.	—
K. 8, 14 — 19.	—	—
—	— 8, 20 — 22.	—
K. 9, 1 — 17.	—	—
—	K. 9, 18 — 27.	—
K. 9, 28. 29.	—	—
10, 1 — 32.	—	—
—	11, 1 — 9.	—
11, 10 — 32.	—	—
—	—	12, 1—4. h.
12, 4. halb.	—	—
12, 5. bis auf die drei letzten	—	—
Worte.	—	5. die drei letz. Worte.
—	—	12, 6 — 20.
—	—	13, 1 — 5.
13, 6,	—	—
—	—	13, 7 — 11.
13, 11. halb.	—	— halb.
13, 12. halb.	—	—
—	—	13, 12. h.
—	—	13, 13 — 18.
14, 1 — 24.	—	—
—	15, 1 — 21.	—
16, 1.	—	—
—	—	16, 2.

A.	B.	C.
Sopher Eliel Haritschon.	Sopher Eliel Haschscheni.	Sopher Elijah.
16, 3.	—	—
—	—	16, 4 — 14.
16, 15. 16.	—	—
17, 1 — 27. u. s. w.	—	—

V. Rechtfertigung dieser Art von Trennung.

A) (S. 433—493.) Dem Sopher Eliel Haritschon gehört K. 5., 1—32., weil der Name Elohim darinne gebraucht wird, V. 1. 23., weil einerlei Phraseologie darinne herrscht; vgl. V. 1. 2. 3. mit 1, 27. 28., und weil alles chronologisch abgefaßt ist.

K. 6, 9—22. 7, 6. 7. 10. erste Hälfte, 11. letzte Hälfte, 13—17. 19. 21. 22. 24. 8, 1. 3—5. 13. erste Hälfte, 14—20. 9, 1—17. 28. 29. hängt alles so genau zusammen, (nur 7, 6. 7. und 9, 28. 29. ausgenommen), daß man nicht daran zweifeln kann, daß diese Theile ein Ganzes für sich ausmachen. Der Gebrauch des Namens Elohim, wie K. 1, und 5, die Aufzählung der einzelnen Thierarten mit dem Beisatz „Leminehu", 6, 20. 7, 14. wie 1, 11. 12. 21. 24. 25., die mit 1, 22. 28—30. übereinstimmende Segensformel 9, 1. 7.; die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bilde (9, 6. vgl. 1, 26. 27. 5, 1.) eignen es dem Verfasser jener Stücke zu. Hierzu kommt, daß 9, 3. wo Gott sagt: „Alle lebende Thiere überlasse ich euch zur Speise,

Speise, wie ich euch das Kraut überlassen habe" offenbar Beziehung auf 1, 29. ist. Eben diese Stelle ist aber auch Beweiß, daß die Geschichte der Fluth, so wie sie der Sammler uns geliefert hat, zwei Verfassern angehört. Hier sind alle lebende Thiere dem Menschen zur Speise überlassen; dort wird ein Unterschied zwischen reinen und unreinen gemacht. Hier ist von einem Paar jeder Thierart die Rede; dort von sieben Paaren der reinen, und einem Paare der unreinen Thiere. Auch Sprache und Einkleidung unterscheiden dieses Stück hinlänglich von dem andern. Dieser erzählt streng chronologisch, jener nicht; dieser beschreibt das Schiff umständlich, jener nicht; dieser zählt die Familie Noachs, jener nicht; dieser läßt die Fluth eintreten, ohne zu bestimmen woher, jener giebt die Ursachen an; dieser klassificirt die geretteten und vernichteten Wesen, jener nicht. Die vier Verse 7, 6. 7. 9, 28. 29., die sich mit diesem Stück nicht vereinigen lassen, gehören zum 5ten Kap. Von den letzten zwei Versen sagte schon Hr. Eichhorn, daß sie der genealogische Ton, der gerade wie im 5ten Kap. sey, aus Ende des 5ten Kap. verweise, und daß der Anordner der Geneſis sie erst hieher gestellt habe. Läßt man also die Urkunde des einen so folgen K. 5, 32. 7, 6. 7. 9, 28. 29., so erhält die Geschichte Einheit, und wird von fremden Einschiebseln befreiet.

Kap. 10, 1—32. Diese Stammtafel ist zwar nicht chronologisch, sondern ethnographisch abgefaßt.

gefaßt, eignet sich aber doch für den ersten Elohisten, wenn man dessen andere Stücke 22, 20. 25, 12—18. 36, damit vergleicht, besonders 25, 16. mit 10, 20. 31. und 25, 18. mit 10, 19. 30. Zwar kommt der Name Jehovah V. 9. vor, allein dieser ganze Vers ist offenbar ein Glossem. Dieses Stück hat auch, so wie alle andere von diesem Verfasser, seine eigene Ueberschrift, da sich bei keiner der andern Urkunden eine findet.

K. 11, 10—26. Die Genealogie von Schem (Sem) bis Therach ist ganz im Ton der obigen im 5ten Kap. abgefaßt, und gehört dem ersten Elohisten. Jene hat 10 Glieder, diese hat 10 Glieder, wenn der richtigere Text des Alexandriners befolgt wird. Jene schließt die drei Söhne Noachs aus, diese schließt die drei Söhne Therachs aus. Jene giebt die Jahre der Zeugung und die Jahre des Todes an; diese giebt sie beide auch an. Bei jener steht immer die ganze Lebenssumme; bei dieser ebenfalls, nach dem Samaritanischen Texte.

K. 11, 27—32. 12, 4. letzte Hälfte, und V. 5. ohne den drei letzten Worten. 13, 6. 11. halb, 12. erste Hälfte. Alles steht in dem genauesten Zusammenhange, und macht einen vollendeten Theil eines größern Ganzen aus. Die besondere Ueberschrift, die perissologische Genauigkeit in den Bestimmungen der Personen (11, 29.), die Chronologie (12, 4.), die chronologische Harmonie mit den folgenden Stücken, wo der Name Elohim gebraucht wird (K. 17,) lassen nicht zweifeln, daß

daß dieses Stück nicht dem Verfasser der Noachide und der Genealogien angehöre.

K. 14, 1—24. gehört ebenfalls dem Eliel Harischon: 1) weil sich hier eben dieselben Lieblingsworte finden, die er sonst gebraucht, z. E. Rekusch V. 11. 12. 16. 22. vgl. 12, 5. 13, 6.; Nephesch für Sklave, V. 22. vgl. 12, 5. 36, 6.; Jalid-Beth V. 14. vgl. 17, 12. 13. 23.;

2) weil der Vf. dieselbe Manier in der Aufzählung und genauen Bestimmung zeigt, die jenem eigen ist: V. 1. 2. 8. 9. vgl. 7, 13. f.; desgl. V. 13. vgl. 11, 29. 28, 5.;

3) weil die erzählte Begebenheit in den Zusammenhang dieser Urkunde sehr gut paßt. Denn K. 13, 11. 12. wird gesagt, daß Lot und Abraham sich getrennt hätten, daß dieser in Kanaan, jener in den Kreisstädten seinen Wohnsitz gewählt habe, ohne den Ort genau zu bestimmen. Wenn nun hier V. 12. vom Lot bemerkt wird, daß er zu Sodom gewohnt habe, um zu erklären, wie er bei der Plünderung in Sodom mit geplündert, und hernach mit weggeführt werden konnte; und V. 13. von Abraham, daß er zu Mamre gewohnt habe, um zu erklären, wie er von Lots Gefangenschaft so bald Nachricht bekommen konnte; so kann man dieses nicht überflüßig und unzweckmäßig finden, wie es seyn würde, wenn dieser Aufenthaltsort schon vorher, wie bei dem Jehovisten (13, 12. 18.) genau angegeben worden wäre. Der Nahme Gottes „El-Eljon,“ der sich

sonst

sonst nirgends in diesen Urkunden findet, ist der Gott Melchizedeks, nicht der Gott Abrahams, der „El Schaddai" heißt. Der Name Jehovah, V. 23 ist Glossem. Weil Abraham zu Mamre wohnt, kann es erst nach dem 20ten Kapitel und nach 16, 1. 3. 15. 16. folgen. Und so fällt die Geschichte dieses Kapitels in den Zeitraum vom 86ten — 99ten Lebensjahre Abrahams.

Kap. 16, 1. 3. 15. 16. Diese Verse stehen in dem genauesten Zusammenhange. Es ist einerlei Sprache mit dem 17ten Kapitel. Das Jahr der Erzeugung und der Geburt Jischmaels ist angegeben. Dieses stimmt mit 17, 25. überein. Es gehört also dem ersten Elohisten, nur muß es nach dem 20sten Kap. und vor das 14te K. gesetzt werden.

Kap. 17, 1 — 27. Simplicität des Styls, genaue Angabe der Jahre (V. 1. 24. 25), der Gebrauch des Namens Elohim, das Prädicat, welches Gott sich selbst beilegt, El-Schaddai (V. 1.), die Harmonie der Sache sowohl als der Chronologie mit den vorhergehenden Stücken, sind hinlängliche Beweise, daß Eliel Harischon der Verfasser sei. Die Aehnlichkeit dieses Stücks mit der Noachide ist auffallend. Das Verhältniß zwischen Gott und Noach heißt ein Bund (Berith), 6, 18. 9, 9. 17.; eben so zwischen Gott und Abraham, 17, 7. 9. 11. 14. 19. Das Bündniß wird errichtet (Hekim) 17, 7. 19. 21. vgl. 6, 18. 9, 9. 17. Das Bündniß hat ein Zeichen (Oth-Berith) 17, 11. vgl. 9, 12. Das Bündniß soll ewig seyn (Berith Olam) 17, 7. 13. 19. vgl. 9, 12.

16.

16. Eben so ist in den Lieblingsformeln eine gewisse Uebereinstimmung; z. E. 17, 9. 12.; 17, 7. 10. vgl. 9, 9.; 17, 9. 12. vgl. 9, 12.; 17, 26. vgl. 7, 13.; 17, 20. vgl. 9, 7. 8, 17. 1. 22. 28. Es ist also wohl unverkennbar, daß diese Stücke einem und demselben Verfasser angehören.

B. Dem Sopher Eliel Haschschenigehören: Kap. 6, 1 — 8. 7, 1 — 5. 8 — 10d halb, 11. letzte h. 12. 18. 20. 23. 8, 2. 6 — 12. 13. letzte h. 20 — 22. Die heilige Zahl der sieben Tage; 7, 4. 10.; die sieben Paar reinen Thiere, 7, 2. 3.; die sieben Tage, die Noach jedesmal wartet, ehe er einen Vogel fliegen läßt, 8, 8. 10. 12.; die Bne Elohim, 6, 2. 4. vgl. 3, 5. 22.; der Hauch Gottes (Ruach) 6, 3. vgl. 2, 7.; das Opfern, 8, 20. vgl. 4, 3. 4.; das Verfluchen der Erde, 8, 21. vgl. 3, 17. 4, 12. sind Beweise, daß diese zu einem Ganzen sich vereinigenden Theile dem zweiten Elohisten gehören.

Kap. 9, 18 — 27. Noach ist ein Ackersmann, V. 18. vgl. 4, 2. 3, 23.; Er hat ein Zelt, V. 21. vgl. 4, 20. Er flucht, V. 25. vgl. 4, 11. 3, 14. Alles dieses stimmt mit dem vorhergehenden überein. Der Name Jehovah V. 26. ist von einem Glossator.

Kap. 11, 1 — 9. Gleich im ersten V. ist Erez metonymisch gebraucht, wie 9, 19. Gott reflektirt auf dieselbe Art V. 6. wie 3, 22. Es zeigt sich eben derselbe Charakter in der Gottheit. Sie ist ängstlich, und voller Besorgnisse wegen des Beisammenbleibens der Volksmenge, und wegen

gen des erbauten Thurms, V. 6. Eben so ängstlich ist sie, da Adam von dem Klugheitsbaume gegessen hat, 3, 22. Sie ist hier V. 5. eben so wachsam und vorsichtig, wie dort, 3, 8.

Kap. 15, 1—21. Dieses gehört dem zweiten Elohisten, 1) wegen des Gebrauchs des Namens Elohim V. 2. 8., wie wenigstens mehrere Kodices haben; 2) wegen gewisser ähnlicher Ausdrücke, als Naphlah Thardemah, V. 12. vgl. 2, 21.; der Fluß Phrath, V. 18. vgl. 2, 14.; 3) wegen der Aehnlichkeit des Entzückens, in das Abraham versinkt, mit dem, in welches Adam versank; 4) wegen der Formel: „ich will dich vermehren, wie die Sterne am Himmel, V. 5. die dieser Elohist sonst auch liebt, 22, 17. 26, 4.; 5) wegen der Opferfeierlichkeit V. 9. f. die der erste Elohist nicht kennt; 6) wegen der Redensart karath Berith V. 18. wofür der erste Elohist hekim Berith hat, z. E. 17, 7., denn jene Redensart gebraucht der zweite Elohist sonst auch, 22, 27. 32. 31, 44.; 7) wegen des Elieser, des Sklaven Abrahams, V. 2., den der Jehovist nicht kennt, indem er ihn sonst 24, 2. genannt haben würde; 8) weil die Verheissung, die Abraham hier zu Theil wird, V. 4. f. schon bei dem Jehovisten da gewesen ist, 13, 14—17. und also hier eine unnütze Wiederholung seyn würde; und im Fall, daß sie zu Elieser Haruschon gehörte, diese überflüßig wäre, die 17, 4. f. gegeben wird; 9) weil zwischen diesem Stück und Kap. 21, 10. ein herrlicher Zusammenhang ist. Hier wird dem Abraham ein Erbe aus seinen Lenden

den verheißen, daß ihn der Sklave nicht beerben soll; dort verlangt Sarah, daß der Sohn der Sklavin, der zwar von Abraham erzeugt war, aber doch nicht den Rang des Sohns der Sarah hatte, verstoßen werden soll, damit Isaak allein erben kann.

C) Dem Sopher Elijah gehören: Kap. 12, 1 — 4. halb, V. 5. die drei letzten Worte, 6 — 20. Der Name Jehovah, der die, diesem Verf. zugehörigen Stücke charakterisirt, kommt vor V. 1. 4. 7. 8. 17. Merkwürdig ist die Wendung der Segensformel, V. 3. Alle Geschlechter der Erde sollen mit dir sich wechselseitig segnen; 2) Die Aufzählung des Reichthums: Schaafe, Rinder, Esel, Sklaven, Sklavinnen, Maulesel, Kamele; 3) die Prolepsis der Namen der Städte, z. E. Beth-El, V. 8. Da dieses nach den beiden Elohisten erst von Jakob seinen Namen erhalten hat, 28, 19. 35, 15.

Kap. 13, 1 — 5. 7 — 11. erste Hälfte, 12. letzte H., 13 — 18. Der Name Jehovah ist V. 4. 10. 14. 18. gebraucht. Es steht dieses Stück mit dem vorhergehenden in der engsten Verbindung; und V. 3. wird sogar Beth-El genannt, mit Beziehung auf 12, 8. Merkwürdig ist 1) die Erwähnung der Zerstörung von Sodom und Gomorrah, V. 10; 2) Die Nachricht, daß Lot mit seinen Zelten sich bis an Sodom hingezogen habe, V. 12.; 3) daß die Sodomiter gottlose Menschen gewesen, V. 13.; 4) die dem Abraham wiederholte Verheißung, mit der Wendung, „daß

seine

ſeine Nachkommenſchaft ſo unzählbar werden ſollte, wie der Staub der Erde. V. 16.

Kap. 16, 2. 4 — 14. Ueberall der Name Jehovah. V. 2. 5. 7. 9. 10. 13. Merkwürdig iſt der Geſundte Jehovahs, V. 7. 9. 10. 11. c) der Gebrauch des Namens Jehovah auch in dem Munde der redenden Perſonen, V. 5. 3) Die Erklärung des Namens Jiſchmael, V. 11. die von der des zweiten Elohiſten abweicht, 21, 17. — 9

a) Das zerlegte erſte Buch Moſis zu ſiebzehn für ſich beſtehenden Urkunden verbunden *).

(S. 494 — 510) Wenn der Text der Geneſis nach den eben angeführten Unterſuchungen an drei verſchiedene Verfaſſer vertheilt werden muß, deren Urkunden in der gegenwärtigen Beſchaffenheit der Geneſis in viele kleine Theile zerſtückelt ſind; ſo führt die Beſchaffenheit dieſes Textes zugleich auf gewiſſe Verbindungen, welche bei dieſen alten Urkunden ehemals ſtatt fanden. Hr. Pr. Ilgen hat die ſämmtlichen zerlegten Theile zu ſiebzehn für ſich beſtehenden Urkunden an einander geknüpft, davon 10 dem erſten Elohiſten, 5 dem zweiten, und 2 dem Jehoviſten gehören, deren Inhalt und Stellen, wo ſie jetzt zu finden ſind, nachher angegeben werden.

In

*) Die Urkunden des Jeruſalemiſchen Tempelarchivs in ihrer Urgeſtalt ꝛc. von K. D. Ilgen, Profeſſor zu Jena, jetzt Direktor zu Schulpforte. Erſter Th.

I. Dem ersten Elohisten gebühren in der Ordnung No. I. II. V. VI. VII. VIII. XI. XII. XV. XVII. dem zweiten gehören No. II. III. IX. XIII. XVI. dem dritten No. X. und XIV.

Alle Urkunden von Elkl Hariſchon haben noch ihre Ueberſchriften. No. I. (K. 2, 4); IV. (5, 1.); V. (6, 9.); VI. (11, 10.); VII. (10, 1.); VIII. (11, 27.); XI. (25, 12.); XII. (25, 19.); XV. (37, 2.); XVII. (36, 1.)

Daß dieſe zehn Urkunden für ſich beſtimmte Ganze waren, und nicht eine zuſammenhängende Erzählung ausmachten, zeigt ihre Form und innere Einrichtung. Z. E. Nach No. XII. (35, 28.) ſtirbt Jizchak im 180ten Jahre ſeines Lebens. Jakob iſt ihm in ſeinem 60ſten Jahre geboren, mithin um dieſe Zeit 120 Jahr alt. Nun lebt Jakob nach No. XV. (47, 28.) nur überhaupt 147 Jahr; er überlebt alſo ſeinen Vater nicht länger, als 27 Jahr. Da er von dieſen 27 Jahren 17 in Aegypten zubringt, ſo iſt ſein Vater Jizchak 10 Jahr vor der Abreiſe nach Aegypten geſtorben. Iſt er 10 Jahr vor der Abreiſe nach Aegypten geſtorben, ſo hat er das Herzeleid nicht erlebt, da Joſeph, ſein Enkel, in die Hände der Midianiter fiel; er hat ſogar dieſen Schmerz noch 13 Jahr getragen. Denn Joſeph wird im 17ten Jahre ſeines Alters geſtohlen, und nach Aegypten verkauft; im 30ſten wird er Miniſter in Aegypten; im 38ſten Jahre gehn die Jahre des Hungers an, und die Brüder kommen das erſtemal; im 39ſten kommen ſie zum zweitenmal, wo ſich Joſeph zu erkennen giebt. Da Jakob

kommt,

kommt, ist Joseph 40 Jahr alt. Werden 10 Jahr, die nach dem Tode Jizchaks verflossen sind, von dem Alter Josephs abgezogen, so bleiben 30 Jahr; daß also das Todesjahr Jizchaks eben dasselbe ist, in welchem Joseph in Aegypten Großvezier wurde. Nun war Joseph 13 Jahr in Aegypten Sklav gewesen, weil er als ein Jüngling von 17 Jahren dahin kam; eben diese 13 Jahr hat Jizchak dessen Tod betrauert. In einer zusammenhängenden Erzählung hätte der Tod Isaaks erst nach dem Verkauf Josephs nach Aegypten seinen Platz finden können. Auf diese Art wird aus der Form und Ueberschrift erwiesen, daß es einzelne Urkunden waren.

II. Ob gleich die fünf Urkunden des zweiten Elohisten jetzt keine Ueberschriften haben, auch wegen der Aehnlichkeit des Inhalts, mit dem Inhalte des ersten Elohisten jetzt nicht wohl haben können, um nicht ganz einerlei zweimal zu sagen; so haben sie doch meist eine solche Abrundung, daß sie ebenfalls für einzelne, für sich bestehende Ganze gelten können. Man sehe z. E. die Urkunde No. III., die, bis auf ein weniges, vollständig vorhanden ist. Wird nicht der Leser förmlich orientirt, wenn er liest: „Als Gott die Erde und den Himmel schuf, da war noch kein Strauch auf dem Felde, kein Gras sproßte hervor," u. s. w.? Ist es nicht eben so wie bei Eliel Harischon, daß etwas, was in einem vorhergehenden Stücke schon umständlicher da gewesen ist, der Unabhängigkeit

wegen

wegen in dem folgenden Stücke wieder kurz berührt wird? Der Verfasser hätte ja gleich mit dem 6ten V. anfangen können: „Es stieg ein Nebel von der Erde auf, und befeuchtete das ganze Land; darauf bildete Gott aus Erdenstaub den Menschen.“ Aber da würde man nicht eher weiter gehen wollen, als bis man sich nach einer Beschreibung des Zustandes der Erde im Allgemeinen umgesehen hätte; das Stück würde dadurch, daß es zu diesem Umsehen durch seine Mangelhaftigkeit Veranlassung gäbe, abhängig von dem werden, welches den Mangel ersetzte, und würde kein Ganzes für sich seyn.

Eben so ist es mit dem Schlusse dieser mythischen Kulturgeschichte II, 8. 9. Das Menschengeschlecht hat sich durch mancherlei Schicksale von der untersten Stufe so weit emporgearbeitet, daß es anfängt Staaten zu bilden; es hat mancherlei Hindernisse, die ihm im Wege standen, besiegt. Nun ist eine Periode vollendet; aus der Familiengeschichte wird Völkergeschichte. Diese Periode ist der Inhalt eines Buchs, oder eines Werks. Warum sollte dieses nicht ein für sich bestehendes Ganze machen?

III. Die zwei Urkunden des Jehovisten No X. und XIV. sind zwar auch nur verstümmelt auf unsere Zeiten gekommen, aber sie enthalten Spuren genug, um daraus schließen zu können, daß sie ursprünglich zwei Ganze für sich ausmachten. Da der Sammler einmal den ersten Elohisten zur Basis gemacht hatte, so mußte er na-

natürlich von den Urkunden der andern beiden Verfasser, die er einschaltete, das weglassen, was bis auf den Buchstaben mit demselben übereinstimmte. Und so läßt sich das in diesen beiden Urkunden des Jehovisten allenfalls Fehlende aus den Elohisten ersetzen, und die Ursache der Weglassung angeben. Nimmt man aus dem ersten Elohisten folgendes: „Therach zeugte Abraham, „Nachor und Haran; Haran starb vor seinem „Vater in Charan," und setzt es an die Spitze der Urkunde K. 12, 1., so erhält sie Einheit und eine gewisse Vollständigkeit.

Eben so verhält sichs mit der zweiten Urkunde des Jehovisten, zu welcher man als Eingang nur aus den Elohisten folgendes zu wiederholen braucht: „Jizchak der Sohn Abrahams heurathete Ribkah, „die Tochter Bethuels, des Sohns Nachors, des „Bruders Abrahams. Er wohnte nach dem Tode „seines Vaters zu Beer-Lachai-Roi"; an welchen Eingang sich alsdann 25, 21. ff. gut anschließt. Uebrigens geht die Tendenz dieser Urkunde dahin, von dem Schicksal, das die spätern Nationen betrift, in den Stammvätern ein Vorspiel zu geben. Im Mutterleibe schon duelliren sich Esau und Jakob mit Rippenstößen, 25, 22. f. Das Orakel giebt bei dieser Gelegenheit eine Antwort, die jener

Ajo te, Aeacida, Romanos vincere posse,

nichts an Zweideutigkeit nachgiebt; denn die Worte V. 23. (Verab jaabod zair) können eben sowohl heißen: „der Jüngere ist des Aeltern Sklav,

Sklav" (oder: das kleinere Volk wird dem gröſsern dienen); „als: der Aeltere ist des Jüngern Sklav" (oder: das gröſsere Volk soll dem kleinern dienen. Nur der Erfolg entscheidet über den wahren Sinn. Jakob entwendet dem Esau das Erstgeburtsrecht, erschleicht den väterlichen Segen, wodurch er zum Herrscher wird. Der siegreiche David schlägt die Edomiter (Esauiten) und ist aus dem Stamme Judah und ein Nachkomme des Perez (des Durchbrechers.) Gehört also nicht auch Perez zu der Gruppe, die wir in diesem Miniaturgemälde erblicken? Und so haben wir zu der Ausführung des Werks, welches hier in Kleinen voraus gezeigt wird, das Recht, das Jakob sich erkauft; den Willen Jehovahs, welchen der Segen Jizchaks enthält, und das Orakel; wir haben den Stamm, ja sogar den Ast des Stammes, der den Hald liefert. Alles vereinigt sich zu einem Ganzen.

Dies erhellet auch aus dem detaillirten Inhalte jeder dieser siebzehn Urkunden.

Die siebzehn Urkunden von drei verschiedenen Verfassern, welche von einem ungenannten Sammler in unserer Genesis in einander verwebt worden sind, in ihre Urgestalt gebracht, nebst dem Inhalte jeder dieser siebzehn Urkunden.

Diese Urkunden lassen sich ihrem Inhalte nach in vier Klassen theilen.

I. Zur Urgeschichte der Welt.

No. I. Ausbildung des Weltalls, vom ersten Elohisten.

N. II. Heiligung des siebenden Tages, vom zweiten Elohisten.

II. Zur Urgeschichte des Menschen.

N. III. Nachrichten von Adam und Noach und ihren Nachkommen, vom zweiten Elohisten.

N. IV. Nachrichten von dem Geschlechte Adams, vom ersten Elohisten.

N. V. Nachrichten von Noach und der Fluth, vom ersten Elohisten.

N. VI. Nachrichten von Schems Nachkommen, vom ersten Elohisten.

III. Zur Urgeschichte der Völker.

N. VII. Stammtafel der Nachkommen Noachs, vom ersten Elohisten.

IV. Zur Geschichte der Urväter des israelitischen Volks.

N. VIII. Nachrichten von Therach und Abraham, vom ersten Elohisten.

N. IX. Nachrichten von Abraham, vom zweiten Elohisten.

N. X. Nachrichten von Abraham, vom Jehovisten.

N. XI. Nachrichten von Jischmael, vom ersten Elohisten.

N. XII. Nachrichten von Jizchak, vom ersten Elohisten.

N. XIII. Nachrichten von Jizchak, vom zweiten Elohisten.

N.

N. XIV. Nachrichten von Jizchak, vom Jehovisten.

N. XV. Nachrichten von Jakob, vom ersten Elohisten.

N. XVI. Nachrichten von Jakob und Joseph, vom zweiten Elohisten.

N. XVII. Nachrichten von Esau, vom ersten Elohisten.

Inhalt jeder dieser Urkunden und Anzeige des Textes in unserer Genesis.

N. I. Inhalt. Aus einer ganz mit Wasser bedeckten, rohen, ungeordneten Erdmaterie, bildet Gott die Erde und die Himmelskörper. Nicht auf einmal steht das Weltall mit seinen Theilen und Bewohnern da, sondern ein Theil entwickelt sich nach dem andern. Erst trennt sich Licht und Finsterniß; dann bildet sich der Luftraum; das Wasser sondert sich vom trocknen Lande; das trockne Land bringt Kräuter und Bäume hervor; Gott bildet die Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne; läßt das Wasser Fische, und den Lufthimmel Vögel hervorbringen; die Erde giebt Thiere und Gewürme, zuletzt geht aus Gottes Schöpferhand der Herr der Schöpfung, der Mensch hervor. Den lebenden Wesen wird ihre Nahrung angewiesen. — (Der Text ist folgendermaßen angeordnet: Kapitel 2, 4. 1, 1—5. erste Hälfte. 6—8. c. H. 9—12. 14—18. 20—22. 24—31. c. H. 2, 1.)

No. II. Inhalt. Das Weltall wird innerhalb sechs Tagen von Gott geschaffen; am siebenten

ten Tage ruhet Gott, und bestimmt diesen Tag zur Feier. (K. 1, 5. letzte Hälfte, 8. l. H., 13. 19. 23. 31. l. K. 2, 2. 3.)

No. III. Inhalt. Aus angefeuchteter Erde wird von Gott ein Mensch gebildet. Sein Aufenthaltsort ist ein schöner Park; sein Geschäft, diesen Park zu bewachen und zu pflegen. Alle Früchte dieses Parks darf er genießen; ein einziger Baum, der Baum der Klugheit, ist ausgenommen, dessen Frucht ihm bei Todesstrafe untersagt ist. Um das Lästige der Einsamkeit zu vermindern, werden ihm allerhand Thiere zugesellt; aber keines findet er zu einem vertrauten Umgange tauglich; bis er endlich ein sich ähnliches Wesen erblickt, welches er für Fleisch von seinem Fleisch, und für Bein von seinem Bein erklärt. Das Glück dieses Paars dauert nicht lange. Durch eine Schlange, welche Klugheit der Elohim vorspiegelt, wird die Frau verführt, kostet von der verbotenen Frucht, und beredet auch ihren Mann dazu. Die Folgen davon sind mancherlei Elend, und der Verlust des Parks, der auf ewig für sie und ihre Nachkommen verschlossen wird. Die Frau wird hernach im Stande des Elends schwanger und gebiert zwei Söhne. Der ältere, Kain, treibt wie sein Vater Ackerbau; der jüngere Hebel (Abel) wird ein Hirt. Ueber ein Opfer, das sie Gott darbringen, und wo sich Gottes Gunst für Hebel erklärt, entsteht bei Kain ein tödtlicher Haß gegen seinen Bruder, der sich nicht eher legt, als bis er mit Blut abgekühlt ist. Kain

wird

wird deswegen verwiesen, und in eine noch traurigere Gegend versetzt. Seine Nachkommen arbeiten sich, da die Noth sie zwingt, empor, werden wohlhabend, mächtig, erfinden mancherlei Künste, so daß sie an Kultur einem andern Stamme, der an des Hebels und seiner Nachkommen Stelle kam, den Schethiten, weit überlegen waren, und wegen des Gebrauchs des Kupfers und Eisens ihm trotzen konnten. Die Gottheit bemerkt ihre Fortschritte in der Kultur mit Misfallen, sie kann sie aber nicht hindern; nachdem einmal durch den Genuß der Frucht des Klugheitsbaums der Same in den Menschen gelegt worden war. Es kommt noch dazu, daß Wesen höherer Art, die Elohim, deren Klugheit die Menschen durch die Frucht jenes Baums im Paré sich verschaffen wollten, setzt sich mit den Töchtern der Sterblichen vermischen, und zu den Giganten, die es giebt, noch Heroen erzeugen. Das einzige, was der Gottheit übrig bleibt, ist die Verkürzung der Lebensdauer. Der Donnergeist bewacht schon den Weg zu dem Baum des Lebens; nun soll nur 120 Jahr der kühne Sterbliche noch leben, so werden wenige seiner Pläne ausgeführt werden können. Aber auch dies Mittel hemmt die Kultur in ihren Fortschritten nicht; sie steigt täglich höher, und mit ihr alle Arten von Bosheit, sie geht auch zu den Schethiten über. Gott ergreift nun ein Mittel, welches Zorn und Verzweifelung spricht; er beschließt, das ganze Menschengeschlecht durch eine Ueberschwemmung zu vernichten. Ein einziger Zweig

der Schethiten, Noach und seine 3 Söhne, ist noch unverdorben, dieser soll gerettet werden. Er erhält Befehl, ein Schiff zu besteigen, und von den Thieren, die nicht im Wasser leben, einige Paar mit darauf zu nehmen, damit sie erhalten werden. Ein 40tägiger Regen tödtet nun das ganze Menschengeschlecht; nur Noach bleibt, und wird gerettet. Aber auch in dieser geretteten Familie ist der Same des Uebels; denn auch sie stammt von dem Ahnherrn ab, der von dem Klugheitsbaume gekostet; er hat hier nur länger verborgen gelegen. Jetzt zeigt sich Gelegenheit zur Entwickelung. In einer schönen Aue beschließt der Stamm der Noachiten, der sich gewaltig vermehrt hat, eine Stadt und einen hohen Thurm zu bauen, und durch das Zusammenbleiben sich zu einem gebildeten Volk zu erheben. Dies zu verhindern, wäre wohl wieder eine Fluth im Stande; aber die Gottheit hat es verredet, nie wieder ein so gewaltsames Mittel zu wählen. Sie wendet jetzt ein gelinderes, aber darum nicht weniger wirksames Mittel an; sie verwirret die Sprache; daß keiner der Bauenden den andern versteht, und sie sich zerstreuen müssen. Aus dieser Zerstreuung entstehen vielerlei Völker, die nie ganz einig werden, um sich gegen die Gottheit zu verbinden. (Kap. 2, 4. l. H., 5—25. 3, 1—24. 4, 1—26. 6, 1—8. 7, 1—5. 8—10. zur H. 11. l. H., 12. 18. 20. 23. 8, 2. 6—12. 13. l. H., 20—22. 9, 18—27. 11, 1—9.)

N.

N. IV. Inhalt. Ein Geschlechtsregister von dem ersten Menschen bis auf Noach. (Kap. 5, 1—32. 7, 6. 7. 9, 28. 29.)

N. V. Inhalt. Das ganze Menschengeschlecht ist ausgeartet, und Gott sieht sich genöthigt, es zu vernichten. Eine einzige Familie hat sich der Erhaltung würdig gemacht, die Familie Noachs. Gott machte daher seinem Lieblinge, dem Noach, bekannt, daß er entschlossen sey, durch eine Fluth das ganze ausgeartete Menschengeschlecht zu verderben, und befiehlt ihm, ein großes schwimmendes Haus, oder ein Schiff ohne Maste und Segel zu bauen, und damit sowohl sich als seine Familie, als auch ein Paar von jeder Art Thiere, die nicht im Wasser leben können, zu retten. Sobald das Schiff vollendet ist, und Noach mit seinen Söhnen und seiner ganzen Familie und allen Thierarten, die nicht im Wasser leben können, es bestiegen hat, so tritt die Fluth ein, und hält 40 Tage an. Der Zufluß des Wassers ist so stark, daß alle Berge bedeckt werden, und alles, was Athem hat, umkommen muß. Die Wasserhöhe dauert 150 Tage. Endlich verläuft sich nach und nach das Wasser, daß Noach, nach einem Zeitraum von 365 Tagen, von dem Tage an gerechnet, wo er das Schiff bestiegt, auf dem Gebirge Armeniens die Erde wieder betreten kann. Er wird nun der zweite Stammvater des Menschengeschlechts. Gott errichtet mit ihm einen Vertrag, daß keine Fluth sein Geschlecht wieder vernichten soll; das Zeichen dieses Vertrags ist der Bogen in den Wolken. Die

Men-

Menschen erhalten Erlaubniß Thiere zu essen, nur ohne das Blut. Bei dieser Gelegenheit wird der Bluträcher eingesetzt. (Kap. 6, 9—22. 7, 10. 1. H., 11. 2. H., 13—17. 19. 21. 22. 24. 8, 1. 2—5. 13. 2. H., 14—19. 9, 1—17.)

N. VI. Inhalt. Eine Stammtafel der Schemiten, von Schem, dem Sohne des Noachs, bis auf Therach, den Vater Abrahams. (K. 11, 10—32.)

N. VII. Inhalt. Ethnographische Stammtafel der Söhne und Nachkommen Noachs. (Kap. 10, 1—32.)

N. VIII. Inhalt. Therach, ein Abkömmling von Schem, wandert aus Ur-Chasdim aus, um sich nach Kanaan zu wenden, kommt aber nur bis Charan, wo er stirbt. Abram, sein Sohn, führt mit Lot, dem Sohne seines daher verstorbenen Bruders, Haran, den Vorsatz aus, und kommt nach Kanaan. Wegen der Menge ihres Viehes sind sie bald gezwungen, sich zu trennen; Lot wohnt am Jordan, Abram in Kanaan. Da sich Abram in der Nähe von Gerar aufhält, und er seine Frau, Sarai, für seine Schwester ausgiebt, so läßt der König Abimelech sie in sein Harem holen, er wird aber von Gott erinnert, sie wieder zurück zu geben; worauf Abram nebst seiner Frau und vielen Geschenken, auch die Erlaubniß erhält, in dem Gebiete von Gerar zu verweilen, so lange es ihm gefällt. Das Glück dieses Paars wird nun dadurch sehr vermindert, daß Sarai keine Kinder bekommt; sie giebt daher ihrem Manne ihre Sklavin Hagar zur Beischläferin. Diese ge-

gebiert dem Abram einen Sohn, den er Ischmael nennt. Bald darauf fallen einige kleine Könige des Morgenlandes in die Gegend um den Jordan herum ein, vertreiben die Einwohner, und schleppen viele Gefangene fort, und unter diesen auch den Lot. Sobald es Abram, der zu der Zeit zu Mamre wohnte, erfährt, so setzt er mit 318 Sklaven nach, nimmt ihnen wieder ab, was sie erbeutet haben, und bringt alle Mannschaft, und auch den Lot wieder zurück. Für diese kühne That empfängt er von dem Priester des El Eljon zu Melchalem einen Segen. Im 99sten Jahre empfängt er von dem El Schaddai die Verheissung, daß er durch Sarai noch einen Sohn bekommen soll, dessen Nachkommen das Land, wo er als Fremdling wohnt, besitzen würden; deswegen muß er auch seinen Namen ändern, und an statt Abram (hoher Vater) sich Abraham (Vater einer Menge) nennen; Sarai, seine Frau, soll auch nicht mehr Sarai (Streiterin), sondern Sarah (Siegerin) heissen. Diese Verheißung wird mit einem Vertrag verbunden, daß alle, die zu der Familie Abrahams gehören, beschnitten werden. In Jahresfrist wird sie erfüllt, und Sarah bekommt einen Sohn, den Abraham Jischak nennt; den er auch 8 Tage nach der Geburt dem Vertrage gemäß beschneidet. Fast um eben diese Zeit erhält er Nachricht von seinem Bruder Nachor, der in Charan geblieben, daß auch dessen Familie sich vermehrt habe. Sarah stirbt im 127. Jahre ihres Alters. Abraham beerdigt sie auf ein dazu

er-

erkauftes Grundstück in der Nähe von Mamre. Er heirathet nachher eine gewisse Ketturah, mit welcher er mehrere Söhne zeugt, und stirbt im 175sten Jahre seines Lebens. Jizchak und Jischmael begraben ihn. (Kapitel 11, 27—32. 12, 5. 13, 6. 11. 12. c. H., 20, 1—18. 21, 34. 16, 1. 2. 15. 16. 14, 1—24. 17, 1—27. 19, 29. 21, 2—5. 22, 20—24. 23, 1—20. 25, 1—10.)

N. IX. Inhalt. Gott verheißt dem Abraham eine Nachkommenschaft, die, wie die Sterne, unzählbar seyn sollte; das Land, wo er jetzt als Fremdling lebt, soll einst sein Eigenthum seyn. Diese Verheißung erhält durch ein dargebrachtes Opfer, welches ein Blitz anzündet, die Kraft eines wirklichen Vertrags. Bei dieser Gelegenheit sagt ihm Gott, was für Schicksale seine Nachkommen erwarten; daß sie lange unter dem Druck eines fremden Volks leben, hernach mit den Schätzen desselben bereichert von ihm ausziehen würden. Die Städte, in welchen sich Lot aufhält, werden zerstört. Er rettet sich in das Gebirge, wo seine Töchter Blutschande mit ihm treiben. Die Früchte davon sind Moab und Ben-Ammi, die Stammväter zweier bekannten Völker, der Moabiter und Ammoniter. Die Verheißung Gottes, die dem Abraham zu Theil worden ist, fängt um diese Zeit an, in Erfüllung zu gehen: Sarah, seine Frau, bekommt einen Sohn, dem er den Namen Jizchak beilegt. Bei der Entwöhnung, die ein großes Gastmal verherrlichet, ist ein anderer Sohn Abrahams, den er mit einer ägyptischen Sklavin erzeugt hat,

mit

mit Namen Jischmael, ein wenig ausgelassen. Sarah, die diese Ausgelassenheit bemerkt, wird darüber aufgebracht, und nöthigt den Abraham, die Sklavin zugleich mit ihrem Sohne fortzuschicken; dieser wohnt hernach in der Wüste Pharan. Bald darauf trägt Abimelech, der König der Philister, dem Abraham ein Freundschaftsbündniß an, welches auch geschlossen wird. Als Jizchak etwas erwachsen ist, erhält Abraham von Gott den Befehl, ihn auf dem Berge Morijah zu opfern. Er ist dazu bereitwillig, wird aber durch einen Zuruf Gottes verhindert; denn sein Wille wird für die That genommen. Ein Widder, der ihm von ungefähr in die Augen fällt, muß nun als Opfer bluten. (Kap. 15, 1—21. 19, 29—38. 21, 1. 6—33. 22, 1—3. 6—14. 19.

N. X. Inhalt. Abraham wird von Jehovah aufgefordert, sein Vaterland und seine Verwandten zu verlassen, und sich in ein Land zu begeben, das er ihm zeigen würde; es werden ihm dabei die glänzendsten Aussichten in die Zukunft eröfnet; er soll ein Glück genießen, daß allen Völkern der Erde zur Segensformel dienen wird. Abraham gehorcht; er wandert aus in Begleitung seines Brudersohns, des Lot, und kommt in das Land Kanaan. Zuerst läßt er sich zu Schekem (Sichem) nieder; hier wird seinen Nachkommen der Besitz dieses Landes verheißen. Von da wendet er sich nach Beth-El hin, wo er einen Altar errichtet. Hernach zieht er in die südlichen Gegenden, und von da, bei einer entstandenen

Hun-

Hungersnoth, nach Aegypten. In Aegypten fürchtet er, daß seine Frau Sarah, wegen ihrer Schönheit unverschuldeter Weise Ursache seines Todes werden möchte. Er bittet sie daher, sich für seine Schwester auszugeben. Sie wird auch wirklich in das Harem des Königs von Aegypten geholt, wobei es Abraham, als ihrem angeblichen Bruder, sehr wohl geht. Er wird mit Geschenken so überhäuft, daß er bald ein reicher Mann wird. Eine Krankheit aber, die den König und seine Familie trifft, macht der Täuschung ein Ende. Der König erfährt, daß er einem Ehemann seine Gattin entrissen habe; er setzt den Abraham deswegen zur Rede, warum er die Wahrheit verschwiegen, und läßt ihn aus seinem Lande bringen. Dieser zieht sich mit seinen zahlreichen Heerden, die er sich in Aegypten erworben hat, nach und nach wieder in die Gegend von Beth-El. Da Lot ebenfalls viel Heerden hat, und zwischen den Hirten Zänkereien vorfallen, so thut er den Vorschlag, daß sie sich ganz von einander trennen wollen. Lot läßt sich den Vorschlag gefallen, zieht gegen Osten, und wohnt in der Nähe von Sedom (Sodom). Nach dieser Trennung wird dem Abraham die Verheißung, daß seine Nachkommen das Land, wo er wohnt, besitzen sollen, erneuert. Er läßt sich nun zu Mamre nieder. Weil Sarah unfruchtbar ist, und sich doch einen Sohn wünscht, so beredet sie den Abraham, daß er sich zu ihrer Sklavin Hagar hält. Diese fühlt sich bald schwanger, und begegnet ihrer Gebieterin stolz; als sie dafür, mit

Ab-

Abrahams Einwilligung, gezüchtigt wird, entläuft sie, wird aber durch einen Gesandten Jehovas vermahnt, zurückzukehren, und sich zu unterwerfen; sie erhält zugleich die Verheißung einer großen Nachkommenschaft. Endlich wird Abraham vom Jehovah mit einem Besuche beehrt, wo selbst der Sarah ein Sohn verheißen wird. Dies, so unwahrscheinlich es ist, soll binnen Jahresfrist in Erfüllung gehen. Die Gelegenheit zu dem Besuche, ist eine Reise nach Sedom, weil Jehovah die Einwohner dieser Stadt zu strafen beschlossen hat; indem nun Jehovah seine Reise dahin fortsetzt, und Abraham ihn begleitet, so eröfnet er diesem sein Vorhaben. Abraham wagt eine verblümte Fürbitte für seinen Anverwandten. Aber für diesen hat Jehovah schon gesorgt. Zwei Abgesandte, die Jehovah begleiten, gehen nach Sedom voraus, und bringen Loth mit seiner Frau und Töchtern nach Zoar. Die Stadt wird darauf versenkt, und Lots Frau, die wieder umkehrt, kommt dabei um. Nach Verlauf eines Jahrs, hat Sarah einen Sohn; und weil es ihr anfangs lächerlich gewesen, daß sie in ihrem hohen Alter noch gebären sollte, nennt sie diesen Sohn zum Andenken Jizchak, d. i. er lacht. Da er so ziemlich erwachsen ist, erhält Abraham den Befehl, daß er ihn opfern soll. Abraham ist dazu willig, und zieht zur Opferstätte hin; als er Hand an ihn legen will, ruft ihm ein Gesandter Jehovahs zu, daß er ihn verschonen soll, und verheißt ihm für diesen Gehorsam eine zahlreiche Nachkommenschaft. Unter der Hand ist Abraham

, und wünscht noch vor seinem Ende
mit einer Frau aus seiner Verwandt-
schet zu sehen. Der älteste Sklav im
, wird zu diesem Geschäfte verpflich-
t also zu Bethuel, dem Sohn Na-
ruders Abrahams, nach Mesopotamien;
mit Rikkah (Rebekka) zurück, die Jiz-
wird, und das Zelt der Sarah be-
). 12, 1—20. 13, 1—5. 7—11. e.
)., 13—18. 16, 2. 4—14. 18, 1—
28. 21, 1. z. H., 6. e. H., 7. e. H.
). zum Th. 12. zum Th., 15. 16. 17.
19. zum Theil. 24, 1—67.)

Inhalt. Stammtafel der Söhne
Er hat 12 Söhne (wie Jakob); und
ist Oberhaupt einer Beduinenfamilie.
—18.)

Inhalt. Jizchak, der Sohn Ab-
rahet im 40sten Jahre seines Alters,
thuels, die Rikkah, die ihm im 60-
ei Enkel gebiert, den Esau und Jakob.
het sich im 40sten Jahre mit zwei
m. Weil diese dem Jizchak und der
kummer machen, so wird beschlossen,
e Anverwandte aus der Familie Be-
n soll. Dieser Entschluß wird dem
agen, und er mit dem Segen vom
ai nach Paddan Aram entlassen.
ie Ursache dieser Abreise, und heira-
n Fehler wieder gut zu machen, auch
erwandte, eine Tochter Jischmaels.
kram, bekommt Jakob anstatt einer

Frau,

Frau, zwei Frauen, die Leah und Rachel, beides Töchter Labans. Nachdem er lange bei seinem Schwiegervater sich aufgehalten, und sich viel Sklaven und Heerden erworben hat, reiset er nach Kanaan zurück. Zu Lus erscheint ihm der El. Schaddai, und verheißt ihm eine große und mächtige Nachkommenschaft und den Besitz des Landes Kanaan; er soll auch deshalb den Namen Jisrael (Sieger Gottes) anstatt Jacob (Ueberlister) führen. Jakob errichtet ein Denkmal, und nennt den Ort Beth-El (Gottes Wohnung). Bei Ephratha stirbt Rachel. Endlich kommt er zu seinem Vater zurück. Dieser lebt bis in das 180 Jahr. Nach seinem Tode begraben ihn seine zwei Söhne Esau und Jakob. (Kap. 25, 19. 20. 26. letzte H., 26, 34. 35. 27, 46. 28, 1—9. 29, 32. zum Th., 33. z. Th., 34. z. Th., 35. z. Th., 30, 1. z. Theil, 4. 5. z. Th., 6. z. Th., 7. z. Th., 8. z. Th., 9. 10. 11. z. Th., 12. 13. z. Th., 17—20. jeden V. z. Th., 21. 22—24. jeden V. z. Th., 31, 18. 35, 9—16. z. Th., 19. 27—29.)

N. XIII. Inhalt. Jizchak, der nach Abrahams Tode ein reicher Mann wird, wendet sich von Beer-Lachai-Roi nach Gerar, zu dem König der Philister, Abimelech, und hält sich mit Gottes Einwilligung daselbst auf. Lange Zeit giebt er Ribkah, seine Frau, für seine Schwester aus; doch wird ein unzeitiger Ausbruch von Zärtlichkeit, den Abimelech bemerkte, endlich zum Verräther. Indessen macht ihm der König nur freundschaftliche Vorwürfe, und giebt Befehl, daß Niemand, bei

To-

Todesstrafe, es wagen möchte, dem Manne oder seiner Frau etwas zu Leide zu thun. Er stellt alsdann die verschütteten Brunnen, die sein Vater ehemals gegraben hatte, wieder her, und bleibt noch lange daselbst. (Hier ist in der Urkunde eine Lücke, wo erzählt gewesen ist, warum Jakob nach Mesopotamien zu Laban, dem Bruder seiner Mutter, reist.) Unterwegs muß er eine Nacht auf freiem Felde zubringen. Er sieht im Traume einen Stufenberg vor sich, wo die Gesandten Gottes auf- und absteigen. Des Morgens richtet er einen Stein, den er zum Kopfkissen gehabt, zur Denksäule auf, und nennt die Gegend Beth-El (Wohnung Gottes), und thut das Gelübde, daß, wenn Gott ihn auf seiner Reise glücklich seyn lasse, er hier eine Wohnung Gottes errichten wolle. Er setzt darauf seine Reise fort, und kommt nach Charan. Laban nimmt ihn sehr freundschaftlich auf; will aber nicht leiden, daß sein Anverwandter umsonst bei ihm dienen solle, sondern verlangt, daß er sich einen Lohn bestimme. Jakob verspricht ihm, um seine jüngere Tochter, Rachel, sieben Jahr zu dienen. Laban ist es zufrieden; legt ihm aber nach Verlauf der sieben Jahre seine älteste Tochter Leah bei. Als ihn Jakob deswegen zur Rede setzt, so verspricht er, ihm die jüngere auch zu geben, wenn er ihm noch andere sieben Jahre dienen wolle. Jakob läßt es sich gefallen, und erhält auch noch die Rachel. Er liebt Rachel mehr als Leah; sie ist aber unfruchtbar, während ihm Leah einen Sohn nach dem andern gebiert. Rachel legt ihm end-

endlich ihre Sklavin bei; dies thut aber auch Leah. Als nun Jakob auf diese Weise 10 Söhne erhalten hat, gebiert Rachel endlich auch einen Sohn, den Joseph. Nun will er aufbrechen und zu seinem Vater reisen. Laban bittet ihn zu bleiben, und verspricht ihm die gestreiften Lämmer bei der Heerde zu geben. Jakob ist damit zufrieden. Als aber bei der ganzen Heerde nichts als gestreiftes fällt, so ändert jener ab, und verspricht das flekkige; auch dieses läßt sich Jakob gefallen. Nun fällt aber wieder nichts als flekkiges. Laban ändert wieder; aber alle Zeit fällt das, was ausbedungen ist, bei der Heerde am häufigsten. Endlich wird Laban verdrüßlich. Jakob merkt es, läßt seine Weiber zu sich kommen, und sagt ihnen, wie es ihm gehe, und daß ihm Gott befohlen habe, zu den Seinigen zurückzukehren. Die Weiber sind bereit ihm zu folgen. Er flieht mit ihnen und mit seiner ganzen Habe, und zwar so heimlich, daß es Laban erst den dritten Tag erfährt. Dieser eilt alsdann nach, und holt ihn auf dem Gebirge Gilad (Gilead) ein, wo sie beide, nach vielen Wortwechsel und Streitereien ein Freundschaftsbündniß errichten. Als Jakob weiter zieht, und die Nacht seine Weiber über den Fluß Jabbock gesetzt hat, ringt Gott mit ihm, und da er ihn nicht überwältigen kann, verrenkt er ihm die Hüftspfanne, und giebt ihm den Namen Jisrāel (Sieger Gottes). Er kommt darauf nach Schekem, und kauft sich an. Nach einiger Zeit wird seine Tochter Dinah von dem Sohne Chamors, dem Schekem, entführt und geschändet;

seine

seine Söhne wissen durch Vorspiegelung ihrer Einwilligung zur Heirath die Schekemiter zu bereden, daß sie sich beschneiden lassen, und rächen jene That durch ein allgemeines Blutbad. Jakob hält es nun für nöthig, die Gegend zu verlassen, und zieht nach Beth-El, wo er einen Altar baut, den er El-Beth-El nennt. Als er von hier weiter zieht, so stirbt, nicht weit von Ephrathah, Rachel, über der Geburt Benjamins. Er wohnt hernach bei dem Herdenthurme; wo Ruben seines Vaters Beischläferin, die Bilhah, beschläft. (Kap. 25, 11. 26, 1. andere Hälfte, 3. zum Theil, 4. z. Th., 5. 7. — 11. 15. 18. 28, 10. z. Th., 11. z. Th., 12. 17 — 22. 29, 1 — 31. 32 — 35. jeder V. zum Th., 30, 1. z. Th. 2. 3. 5 — 8. jeder V. z. Th., 11. z. Th., 13. z. Th., 17 — 20. jeder V. zum Th., 22. z. Th., 23. z. Th. 26. 27. z. Th., 35. z. Th., 39. z. Th., 40. z. Th., 31, 2. 4 — 16. 18. z. Th., 19. z. Th., 20. 22 — 54. 32, 1. 2. 24 — 32. 33, 18 — 20. 34, — 1 — 31. 35, 1 — 8. 16. z. Th., 17. 18. 20 — 22.).

No. XIV. Inhalt. Ribkah, die Frau Jizchaks, wird, nachdem sie lange unfruchtbar gewesen, Mutter von Zwillingsbrüdern, davon der erstgeborne Esau, der zweite Jakob genannt wird. Esau liebt das Freie und die Jagd; Jakob ist lieber zu Hause. Weil Jizchak gern Wildpret isset, so hat er den Esau lieber, als den Jakob, so wie Jakob der Liebling der Mutter ist. Esau kommt einmal ermüdet von der Jagd, da eben Jakob einen Linsenbrei gekocht hat. Weil Esau sehr hungrig

ist,

ist, und Jakob ihm nur unter der Bedingung davon zu essen geben will, wenn er ihm das Recht der Erstgeburt abträte, so verkauft er ihm diese um das Linsengericht. Bei einer entstehenden Theurung begiebt sich Jizchak nach Gerar, wo er zu säen anfängt. Weil er dabei sehr glücklich ist und reich wird, so beneiden ihn die Philister, und der König befiehlt ihm, sein Gebiet zu verlassen. Er zieht alsdann weiter; hat aber doch wegen der Brunnen noch mancherlei Händel mit den Hirten von Gerar, bis er endlich sich so weit entfernt hat, daß sie ihn in Ruhe lassen müssen. Nun trägt ihm der König der Philister ein Bündniß an, wozu er sich, nachdem er ihm einige wohlverdiente Vorwürfe gemacht hat, willig finden läßt. Da er alt und schwach zu werden anfängt, auch nicht mehr wohl sehen kann; so wünscht er, seinem Lieblinge, dem Esau, den letzten Segen in einer frohen Gemüthsstimmung zu ertheilen. Esau erhält daher Auftrag, ihm ein Gericht Wildpret zu schaffen, bei dessen Genuß er ihn segnen will. Rikkah, die davon gehört hat, denkt auf eine List, wie sie diesen Segen ihrem Jakob zuwenden könne. Der Anschlag gelingt; Jakob wird verkleidet und betrügt den Vater um den dem Esau zugedachten Segen. Esau darüber äußerst aufgebracht, droht ihm den Tod. Jakob flüchtet nach Charan, zu dem Bruder seiner Mutter, dem Laban. Die zwei Töchter Labans werden für einen vierzehnjährigen Dienst seine Frauen. Die ältere, Leah, gebiert ihm mehrere Söhne; die jüngere,

Rachel, ist unfruchtbar; um jedoch Söhne zu haben, giebt sie ihm ihre Sklavin zur Beischläferin. Dieses thut hernach auch Leah, als sie selbst nicht mehr gebiert. Endlich bekommt Rachel selbst einen Sohn, den Joseph. Nach beendigten Dienstjahren will Jakob mit seinen Frauen und Kindern in sein Vaterland. Laban will ihn nicht lassen, und verlangt, daß er sich einen Lohn ausbedingen soll. Jakob verlangt die bunten Lämmer, die bei der Herde fallen, welches Laban zufrieden ist. Jakob weiß hernach durch halbabgeschälte Stäbe, die er in die Tränkrinnen legt, zu bewirken, daß nichts als buntes Vieh bei der Herde fällt; und betrügt den Laban auf das entsetzlichste. Da er sich genug bereichert hat, und hört, daß Labans Söhne allerlei Reden fliegen lassen, so erhält er von Jehovah Befehl zu entfliehen. Er thut es; um aber auf der Rückkehr dem Esau nicht in die Hände zu fallen, läßt er ihm seine Ankunft melden, und ihn um seine Gunst bitten. Esau kommt ihm mit 400 Mann entgegen. Jakob geräth in Furcht, und sucht ihn durch ein ansehnliches Geschenk, welches er ihm durch einige Sklaven voraus schickt, zu versöhnen. Aber es hätte dieses Mittels nicht bedurft; denn Esau hat das angethane Unrecht vergessen, und ist gegen Jakob überaus freundschaftlich; er erbietet sich sogar ihn zu begleiten, oder ihm doch eine Bedeckung von seinen Leuten zu lassen. Der mistrauische Jakob lehnt beides ab, und verspricht, nach Seir zu ihm zu kommen, wendet sich aber nach Sukkoth.

Nach-

Nachdem er sich hier eine Zeitlang aufgehalten hat, heirathet Judah, ein Sohn der Leah, die Tochter eines gewissen Schua, und zeugt drei Söhne, Er, Onan, Schelach. Er heirathet eine gewisse Thamar, stirbt aber bald nach der Hochzeit. Nach dem Leviratsrechte muß sie Onan heirathen; dieser stirbt auch bald darnach. Judah fürchtet nun, er möge den dritten Sohn auch einbüßen, wenn er ihm die Thamar zur Frau gäbe; da er aber genöthigt ist, so will er ihn doch wenigstens nicht so zeitlich aufopfern, sondern ihn erst recht mannbar werden lassen. Die Sache kommt endlich gar in Vergessenheit. Thamar, des Wartens müde, verkleidet sich in eine Hure, und lauert dem Judah auf der Straße auf; dieser läßt sich von ihr verleiten, und bald fühlt sie sich von ihm schwanger. Da ihre Schwangerschaft entdeckt wird, und sie zur Strafe gezogen werden soll, überzeugt sie durch ein hervorgebrachtes Pfand den Judah, daß er selbst der Schwängerer sey. Sie wird nun verschont, und gebiert dem Judah zwei Söhne, Perez und Serach. (Kap. 25, 21—26. e. H., 27—34. 26, 1. e. H., 2. 3. z. Th., 4. z. Th., 6. 12—14. 16. 17. 19—33. 27, 1—45. 28, 10. z. Th. 11. z. Th., 13—16. 29, 32—35. jed. V. z. Th. 30, 14—16. 24. z. Th., 25. 27 z. Th., 28—34. 35. z. Th., 36—38. 39. z. Th., 41—43. 31, 1. 3. 17. 19. z. Th., 21. 32, 4—23. 33, 1—17. 38, 1—30.)

N. XV. Inhalt. Jakob hat 12 Söhne, die alle Hirten sind. Der erste Sohn der Rachel, Joseph, sieht, daß seine Brüder allerlei böse Streiche machen, und hinterbringt dieses seinem Vater. Die Folge davon ist, daß sie den Joseph hassen, und ihn bei einer guten Gelegenheit umbringen wollen. Nur Rubens Ansehn schützt ihn, der den Rath giebt, ihn in eine Cisterne zu werfen, und da gleichsam die Todesangst ausstehen zu lassen. Als sie sich entfernt haben, so ziehen Midianiten vorbei, die nach Aegypten reisen, und nehmen Joseph mit. Ruben, der zu der Cisterne zurückkommt, um ihn zu befreien, findet ihn nicht, und eilt voll Angst zu seinen Brüdern, und sagt ihnen, daß Joseph nicht mehr vorhanden sey. Diese, um sich aus der Verlegenheit bei dem Vater zu ziehen, schlachten einen Bock, und tunken den Rock Josephs, den sie ihm vorher ausgezogen hatten, in das Blut, und bringen ihn zu ihrem Vater. Dieser hält seinen Sohn folglich für todt, und beklagt ihn. Die Midianiter verkaufen ihn indessen in Aegypten an Potiphar, den Obersten der Leibwache, der zugleich Aufseher des Staatsgefängnisses ist. In dieses Staatsgefängniß kommen nach einiger Zeit zwei Hofbedienten des Pharaoh, (Pharao) der Obermundschenk und der Oberbecker; und Joseph hat sie zu bedienen. Diese beiden Staatsgefangenen findet er einmal wegen eines Traums, den sie beide in einer Nacht gehabt haben, traurig; er läßt sich, nachdem er die Ursache ihrer Traurigkeit erfahren, von einem jeden

den seinen Traum erzählen, und deutet ihn. Die Deutung fällt für den Obermundschenken glücklicher aus, als für den Oberbecker. Jener soll in 3 Tagen wieder in sein Amt eingesetzt, dieser aber gehenkt werden. Beides wird erfüllt. Ob nun gleich Joseph dem Obermundschenken sein Schicksal erzählt, und ihn gebeten hatte, daß er ihn aus diesem Dienst befreien möchte, so denkt dieser doch nicht weiter an ihn, und er würde ihn auf immer vergessen haben, wenn nicht ein Traum des Pharoh, den niemand zu deuten wußte, ihn wieder an Joseph erinnert hätte. Joseph wird aus dem Gefängniß gehalt, deutet dem Pharoh seinen Traum, und sagt ihm sieben Jahre des Ueberflusses, und sieben Jahre des Hungers voraus, fügt auch noch einen guten Rath hinzu; durch was für Vorkehrungen dem Hunger gesteuert werden könne. Dieser Rath gefällt dem Pharoh so, daß er den Joseph auf der Stelle zum Aufseher über ganz Aegypten ernennt. Joseph legt in den fruchtbaren Jahren Magazine an; und bringt einen Getreidevorrath zusammen, der bei dem Eintritte der Hungerjahre nicht nur Aegypten, sondern auch andere Länder vor dem Untergange schützt. In der allgemeinen Hungersnoth kommen auch die Brüder Josephs nach Aegypten, um Getreide zu kaufen. Joseph erkennt sie, verstellt sich aber, erklärt sie für Kundschafter und läßt sie in das Gefängniß werfen. Endlich werden sie unter der Bedingung entlassen, daß sie ihren jüngsten Bruder, der bei dem Vater geblieben ist, holen wollen; doch

muß

muß Schimeon (Simeon) als Geißel zurückbleiben. Bei Eröffnung ihrer Säcke zu Hause, finden sie ihr Geld wieder. Dies erregt allerlei neue Besorgnisse. Da der Vater hört, daß Benjamin das nächste Mahl mit reisen soll, so geht er ungern daran; aber die Noth zwingt ihn, er muß nachgeben. Indessen verbürgt sich Ruben für ihn, und beruhigt seinen Vater. Als die 10 Brüder Josephs ankommen, und dieser den Benjamin erblickt, holt er gleich den Schimeon herbei, und giebt sich ihnen zu erkennen. Es wird nun bekannt, daß Josephs Brüder angekommen sind; und Pharoh giebt Befehl, Joseph solle seinen Vater mit seiner ganzen Familie nach Aegypten kommen lassen, und ihm die schönste Gegend im Lande zum Wohnsitz anweisen; er giebt ihm sogar Wagen zur Fortbringung der Weiber und Kinder. Joseph befolgt den Befehl. Der alte Jakob, da er die Nachricht erhält, daß Joseph lebt, und die Wagen sieht, lebt auf und macht gleich zur Abreise Anstalt; Gott, der ihm erscheint, spricht ihm Muth ein, und erneuert seine Verheissung. Gleich nach seiner Ankunft wird er dem Pharoh vorgestellt: darauf nimmt er, nach Josephs Anweisung, vom Lande Ramses Besitz. Er lebt in Aegypten noch 17 Jahr. Kurz vor seinem Ende adoptirt er zwei Söhne Josephs, den Ephraim und Menaschscheh (Manasse) und verordnet, daß man seine Leiche nach Kanaan schaffen, und in der Höle von Makpelah beisetzen soll. Er stirbt im 147sten Jahre, und wird zu Makpelah begraben. Joseph erreicht ein Alter von 110

Jah-

Jahren. (Kap. 37, 2. die ersten Worte, 35, 22. die letzten Worte, 23—26. 37, 1. 2. die übrigen Worte, 14. z. Th., 18. z. Th. 21. 22. 23. z. Th., 24. 25. z. Th. 28. z. Th. 29—31. 32. z. Th. 34. 36. 40, 2. 3. z. Th. 4. 5. z. Th., 6—12. 13. z. Th., 14. z. Th., 15. z. Th. 16—20. 21. z. Th., 22. 23. 41, 1—7. 8. z. Th., 9—13. 14. z. Thl., 15—17. 18. z. Th., 19. z. Th., 20. 21. 22. z. Th., 23. z. Th., 24. 25. 26. z. Th., 27—32. 34. 35. z. Th. 36. z. Th., 37. 41. 43. z. Th., 44. 46. 47. 49. 53. 56. z. Th., 42, 1. z. Th. 2. z. Th., 3. 4. z. Th. 7. z. Th., 9. z. Th. 10. 11. z. Th. 12—26. 29—34. 36. 37. 35. 43, 2. z. Th. 14. 16. z. Th. 23. z. Th. 45, 3. 12. 15—21. 25. 27. 46, 2. z. Th. 3. z. Th. 5. z. Th. 6. 8—27. 47, 7—11. 28. 48, 3—7. 49, 1. z. Th. 29—33. 50, 12. 13. 22. 26. z. Th.)

N. XVI. Inhalt. Joseph ist der Liebling seines Vaters Jisrael. Die Vorliebe, die dieser für seinen Spätlingssohn hat, zeigt er besonders dadurch, daß er ihn ein langes Kleid tragen läßt, während die andern Söhne in ihren kurzen Hirtenkleidern gehen. Seine Brüder werden darüber neidisch. Durch einen Umstand verwandelt sich dieser Neid bald in den tödlichsten Haß. Joseph träumt, daß er Garben mit seinen Brüdern bände, und die Garben seiner Brüder sich vor den seinigen neigten; und er ist unvorsichtig genug, diesen Traum zu erzählen. Natürlich ists, daß seine Brüder nichts als Herschsucht darinne finden, und den Träumer hassen. Er träumt bald darauf noch einmal einen ähnlichen Traum, daß sich elf Sterne.

ne, die Sonne und der Mond vor ihm neigten. Durch diesen Traum, den er ebenfalls seinen Brüdern und auch seinem Vater erzählt, welcher letzteres selbst unzufrieden damit ist, wird der Haß vollendet. Einst da sie mit ihren Heerden zu Schekem sind, und Joseph von seinem Vater zu ihnen geschickt wird, fassen sie den Entschluß, diesen Traumkönig aus dem Wege zu räumen; doch ändert diesen Plan die Dazwischenkunft einer Karavane Jischmaelitischer Kaufleute. Judah giebt den Rath, ihn lieber zu verkaufen, als Hand an ihn zu legen. Der Rath wird befolgt, und Joseph an die Jischmaeliter verkauft. Diese bringen ihn nach Aegypten, wo er Sklav eines reichen Aegypters wird. Da er alles, was ihm aufgegeben wird, mit der größten Genauigkeit besorgt, so gewinnt er bald das unbeschränkte Zutrauen seines Herrn, und wird Aufseher des ganzen Hauswesens. Wegen seiner Schönheit und seines treflichen Wuchses findet ihn auch die Frau des Aegypters ihrer Liebe nicht unwerth. Joseph giebt indessen ihren Anträgen kein Gehör. Sie sucht es endlich zu erzwingen, und da der Versuch misglückt, denkt sie auf Rache. Durch das Gewand, welches Joseph, als sie Gewalt braucht, in ihren Händen läßt, weiß sie ihren Mann zu überzeugen, daß Joseph sie habe entehren wollen, und daß sie nur ihr Geschrei und das Herbeieilen des übrigen Gesindes geschützt habe. Joseph kommt darüber in das Gefängniß. Der Aufseher des Gefängnisses behandelt aber den Joseph sehr gütig, und da er keinen gewöhnli-

lichen Sklaven an ihn findet, so übergiebt er ihm die Aufsicht über die andern Gefangenen. Nun trifft es sich, daß in dieses Gefängniß zwei Hofbedienten, ein Mundschenk und ein Bäcker, gebracht werden. Diese träumen beide in einer Nacht fast einerlei Träume. Joseph, der sie unter seiner Aufsicht hat, findet sie des Morgens in tiefen Gedanken; als er sich nach der Ursache erkundiget, und gehört, daß es ein Traum sey, so läßt er sich denselben erzählen, und deutet ihn. Nach seiner Deutung wird der Mundschenk in 3 Tagen wieder in sein Amt eingesetzt, der Bäcker aber gehenkt; welches beides auch in Erfüllung geht. Einige Zeit nachher hat Pharoh einen Traum, den kein Weiser Aegyptens zu deuten vermag; da fällt dem Mundschenken Joseph ein. Joseph wird aus dem Gefängniß geholt, deutet den Traum des Pharoh, und sagt sieben Jahre des Ueberflusses, und sieben Jahre des Hungers voraus: giebt aber zugleich den Rath, Pharoh möge einen klugen und weisen Mann zum Aufseher über ganz Aegypten setzen, der Magazine in den Provinzialstädten anlege, damit, wenn die Hungersjahre kämen, das Land vor dem Untergange geschützt würde. Pharoh wird durch die Einsichten Josephs so begeistert, daß er ihn selbst zu dieser Würde, der ersten im Staate nach dem Könige, erhebt; er giebt ihm seinen Ring vom Finger, und läßt ihn auf das feierlichste einkleiden. Bei der Einkleidung wird sein Name verändert, und er heißt nun Zaphnatphanach. Er heirathet eine Tochter des Pothiphera, des Oberpriesters zu On,

mit

mit Namen Asnath, mit welcher er zwei Söhne, Menaschscheh und Ephraim erzeugt. Als die Theurung ausbricht, leidet auch Kanaan. Jisrael hört, daß Getreide in Aegypten zu haben sey; er schickt deswegen seine übrigen Söhne, ausser dem Benjamin, dahin ab. Joseph erkennt gleich seine Brüder, und als sie sich vor ihm neigen, erinnert er sich seiner Träume. Er fragt, woher sie kämen, und wer sie wären. Als sie unter andern sagen, daß sie noch einen jüngern Bruder hätten, so besteht er darauf, daß sie diesen das nächstemal mitbringen müßten, sonst möchten sie ihm nicht wieder vor die Augen kommen. Er läßt indessen ihre Säcke füllen, und einem jeden sein Geld wieder in seinen Sack stecken. Dieses entdecken sie, als sie in der ersten Herberge ihren Eseln Futter geben. Das Gebot Josephs wird dem Vater eröffnet. Dieser will nicht einwilligen. Endlich da der Vorrath aufgezehrt ist, muß er aus Noth nachgeben; und Judah verbürgt sich. Nun reiset Benjamin mit nach Aegypten. Joseph läßt sie zusammen zu Gaste laden, und bewirthet sie auf das beste. Er läßt wieder ihre Säcke füllen, und auch das Geld, was sie ihm gezahlt haben, wieder hineinstecken; in Benjamins Sack aber läßt er noch seinen silbernen Becher legen. Da sie abgereißt sind, läßt er nachsetzen und den entwendeten Becher fordern. Sie wollen und können nichts davon wissen. Es wird aber nachgesucht; und der Becher findet sich in Benjamins Sacke. Dieser ist nun dadurch zum Sklaven verdammt. Sie beschließen aber, lieber alle zurückzukeh-

kehren, und Sklaven zu werden, als den Benjamin, des Vaters Liebling, zurückzulassen. Joseph, der auf sie wartet, läßt sie hart an; er will unter keiner Bedingung den Benjamin freigeben, die andern mögen nach Hause reisen. Endlich tritt Judah, der sich bei seinem Vater verbürgt hat, auf, und legt den Joseph an das Herz, wie er als Bürge es wagen könne, seinem Vater ohne dem Benjamin vor die Augen zu kommen; er würde die grauen Haare desselben mit Herzeleid in das Grab bringen; er wolle an der Stelle Benjamins gern Sklave seyn, wenn nur dieser wieder frei würde. Durch die Rede Judahs wird Joseph gerührt, und giebt sich zu erkennen. Er befiehlt hernach seinem Vater zu sagen, daß er mit seiner Familie nach Aegypten kommen, und sich da im Lande Goschen niederlassen möchte, damit er die noch folgenden 5 Jahre des Hungers ohne Sorge und Kummer lebe. Da die Söhne ihrem Vater die Nachricht von Josephs Leben und Ansehen in Aegypten überbringen, glaubt er es nicht eher, als bis er die Geschenke sieht, die ihm sein Sohn schickt. Er macht sich alsdann gleich auf die Reise, Gott erscheint ihm in Traume, und versichert ihm seines Beistandes. In Goschen, wohin Judah voraus geschickt wird, empfängt ihn Joseph. Dies alles ist ohne Vorwissen Pharohs geschehen. Es ist nun möglich, daß Pharoh nicht ganz zufrieden ist. Joseph stimmt daher seine Brüder, wie sie sagen sollen, wenn sie vorgelassen würden, damit sie im Lande Goschen bleiben dürften; sie sollten

ten nur ſagen, ſie wären Viehhirten, ſo wie es ihre Väter geweſen wären. Darauf meldet er ſie bei dem Pharoh, und ſie erhalten die Erlaubniß in Goſchen zu bleiben.

Während der immer mehr überhandnehmenden Theurung müſſen die Aegypter alles veräußern, ihr Vieh, ihre Aecker, und alles was ſie haben, und endlich ſogar ihre Freiheit; alles wird durch Joſeph ein Eigenthum Pharohs. Sie bekommen nachher gleichſam als Pächter die liegenden Gründe wieder, und können ſie bauen; nur müſſen ſie den fünften Theil des Ertrags an die Krone abgeben. Da Jisrael alt wird, ſo läßt er ſich von Joſeph einen Eid leiſten, daß er ihn nicht in Aegypten, ſondern in Kanaan, bei ſeinen Vätern, begraben wolle. Bald darauf wird er krank. Joſeph beſucht ihn, und läßt ſeinen beiden Söhnen, Ephraim und Menaſchſcheh, den Segen geben. Jisrael ſegnet nachher alle ſeine Söhne; das vorzüglichſte Glück verheißt er dem Judah und Joſeph. Nach beendigtem Segen ſtirbt er. Joſeph läßt ihn einbalſamiren, und ſtellt ein prächtiges Leichenbegängniß an, dem nicht nur die Hofbedienten des Pharoh, ſondern auch viele andere angeſehene Aegypter beiwohnen, und ſo wird unter einer ſtarken Bedeckung von Wagen und Reutern die Leiche Jisraels nach Kanaan gebracht, und daſelbſt mit vielen Solennitäten beigeſetzt.

Nach dem Tode Jisraels befürchten ſeine Söhne Joſephs Rache; ſie ſchicken daher einen Vermittler ab, der für ſie bitten ſoll. Joſeph beruhigt

ruhigt sie, und versichert sie seines Schutzes. Er lebt nachher noch lange, und sieht Enkel und Urenkel. Da er sich seinem Lebensziele nähert, so läßt er sich endlich von seinen Brüdern versprechen, daß sie, wenn sie Gott in ihr Vaterland zurückbringen würde, seine Gebeine mitnehmen wollten. Deswegen werden seine Ueberreste nach seinem Tode einbalsamirt, und in einem Sarkophag aufbewahrt. (Kap. 37, 3—13. 14. z. Th. 15—17. 18. z. Th. 19. 20. 23. z. Th. 25. z. Th. 26. 27. 28. z. Th. 32. z. Th. 33. 35. 39, 1—23. 40, 1. 3. z. Th. 5. z. Th. 13. 14. 15. jeder V. z. Th. 21. z. Th. 41, 8. z. Th. 14. 18. 19. 22. 23. 26. jeden dieser 6 V. zum Th. 33. 35. z. T. 36. z. Th. 38—40. 42. 43. z. Th. 45. 48. 50—52. 54. 55. 56. z. Th. 57. 42, 1. 2. 4. jeder V. z. Th. 5. 6. 7. z. Th. 8. 9. z. Th. 11. z. Th. 27. 28. 38. 43, 1. 2. z. Th. 3—13. 15. 16. z. Th. 17—22. 23. z. Th. 24—34. 44, 1—34. 45, 1. 2. 4—11. 13. 14. 22—24. 26. 28. 46, 1. 2. z. Th. 3. z. Th. 4. 5. z. Th. 7. 28—34. 47, 1—4. 5. und 6. z. Th. 12—27. 29—31. 48, 1. 2. 9—22. 49, 1. z. Th. 2—28. 50, 1—11. 14—21. 23—25. 26. z. Th.)

N. XVII. Inhalt. Esau heirathet drei Frauen, zwei Kananitterinnen und eine Tochter Jischmaels. Er trennet sich von Jakob, wegen der Menge seines Viehes, und wandert aus nach Seir. Hier wird seine Familie groß und breitet sich aus; seine Söhne werden Oberhäupter besonderer durch sie gebildeter Stämme. Neben den Nachkommen Esaus bleiben auch die Urbewohner

des

des Landes, die Nachkommen Seirs, und haben, wie jene, ihre eigenen Stammfürsten. Beide Völker werden hernach gemeinschaftlich durch Könige beherrscht, auf welche wieder Fürsten folgen. (Kap. 36, 1—43.)

Die scheinbare Einwendung, daß No. XVII. und XII. nicht von einem Verfasser (dem ersten Elohisten) geschrieben seyn könnten, weil die eine Frau Esaus einmal K. 36, 2. Adah, und das anderemal K. 26, 35. Basemath genennt werde, wird dadurch gelößt, daß beide nomina propria, als appellativa einerlei bedeuten. Denn Basemath bedeutet im Chaldäischen und Syrischen Anmuth, so wie Adah im Hebräischen den nämlichen Sinn hat. Ein Glossator, darauf die Bedeutung des Namens sahe, setzte die Erklärung davon auf den Rand, welche endlich in den Text selbst kam. Aehnliche Beispiele sind die beiden Namen eines Königs, Asarjah und Usijah, d. i. Gotthilf, 2 Chron. 26, 1. vgl. 2 Kön. 14, 21. Eben so Job und Jaschub.

3) Ueber die hebräische Mythologie in der Bibel überhaupt.

Hebräische Mythologie überhaupt, Begriff und Eintheilung.

(S. 3. ff.) Die ältesten Urkunden aller Völker, enthalten theils historische Sagen, die sich auf die älteste Geschichte der Welt überhaupt, oder nur auf die älteste Geschichte ihres Stammes beziehen, theils historisch dargestellte Philosopheme, Vermuthungen, Dichtungen, über den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts, über einzelne Erscheinungen in der Natur, so wie über Gegenstände der sinnlichen Welt — kurz die ältesten Urkunden aller Völker, beginnen mit Mythologie.

Mythen sind nämlich historische Sagen über die älteste Geschichte der Erde und der Menschen, vornämlich eines Stammes oder Nation, und geschichtähnliche Raisonnements über Kosmogonie und Geogonie, über die physischen Ursachen der Dinge, und über sinnliche Gegenstände, ins Wunderbare verarbeitet, und nach und nach verschieden ausgeschmückt.

Die Begebenheiten eines Stammes oder einer Nation, welche ihr merkwürdig und der Erhaltung unter den Nachkommen würdig schienen, wurden

*) S. Georg Lorenz Bauer's, Prof. d. Philosophie und morg. Sprachen, zu Altdorf, hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments, mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornämlich der Griechen und Römer, 2 Bde. Lpz. bei Weygand 1802. 314 und 320 S. gr. 8.

den anfangs mündlich fortgepflanzt. Der Vater erzählte dem Sohn, und dieser dem Enkel, die Heldenthaten der Vorfahren, die Gefahren, welche sie überstanden hatten, die Siege, die sie erfochten, die Naturbegebenheiten, die für sie etwas Schreckbares hatten, und deren Ursachen sie nicht ergründen konnten. Mit Aufmerksamkeit und Staunen (denn der Mensch pflegt immer das Aeltere anzustaunen, und es sich größer, wünschenswerther und schöner vorzustellen), hört die Jugend die Erzählungen aus der Vorzeit, und singt mit Begeisterung die Lieder, in welchen die Thaten des Stammes oder eines Ahnherrn desselben gerühmet werden.

Seiner Schwäche sich bewußt, glaubt der Unkultivirte allenthalben Genien und Schutzgeister zu sehen, welche durch höhere Kräfte bewirken, was ihm menschliche Kräfte zu übersteigen scheint. Diese müssen nun seine Ahnhern überall begleitet, und ihnen zur Seite gestanden haben. Sie müssen für sie gekämpft, ihnen Stärke verliehen, mit Muth sie erfüllt, und Anmuth und Schönheit über ihr Gesicht und Körper ausgegossen haben. Und da sie den Ursprung ihrer verehrten Ahnherrn nicht wußten, so mußten sie wohl aus edlem Saamen von diesen Göttern selbst erzeugt seyn.

Vor der Geschichte jedes Volks, gehen solche Mythen oder historische Sagen vorher, bei welchen immer wahre Thatsachen zum Grunde liegen, welche aber im Fortgang der Zeit auf mannigfaltige Weise entstellt, vermehrt und vergrößert

worden sind. Jedes Volk hat daher eine mythische Geschichte, d. i. Nachrichten, die auf Tradition beruhen, welche Sagen aus einer Zeit enthalten, in welcher noch keine Begebenheit schriftlich verzeichnet, sondern nur mündlich fortgepflanzt wurde.

Aber sobald das Nachdenken des Menschen erwacht, und er nach dem Causalitätsgesetz bemerkt, daß, was da ist und geschieht, auch eine Ursache haben müße, raisonnirt er über die Gründe und Ursachen der Dinge nach seiner Art. Woher dieser Himmel, dessen blaue Decke über ihn gezogen ist? Woher diese Erde, die ihn nährt? Die Stürme brausen, das Meer tobet, und überschwemmet das Land, die Erde erbebt in ihrem Innern, und drohet fürchterliche Verwüstung. Physische Uebel von mancherlei Art ereignen sich. Woher entsteht dieses alles? was ist die Ursache hievon? fragt die erwachende Vernunft, und spekulirt darüber. Diese Raisonnements und Spekulationen geben die ersten Philosopheme, schwache Versuche der Vernunft, das, was ist und geschieht, aus seinen verborgenen Ursachen zu erklären, und aus Gründen zu erklären.

Sie, die Vernunft, schafft höhere Wesen, weil sie nur in diesen den letzten Grund alles dessen, was da ist, finden kann, und streift also in das Gebiet des Uebersinnlichen hinüber. Daher hat jedes Volk seine Theogonien, Kosmogonien und Geogonien. Der Mensch denkt auch über sich und seinen Ausgang aus der Welt nach. Das Herz widerspricht einer gänzlichen Auflösung, er ah-

net eine Zukunft, — und schaft sich einen Hades, den seine Phantasie bald mit sehr traurigen, bald mit erfreulichen Bildern ausmahlt.

Mythische Philosophie war also ursprünglich die auch unter ungebildeten Stämmen mündlich fortgepflanzte Lehre, die vom Vater auf den Sohn, und von diesem auf den Enkel als ein heiliges Erbtheil herab kam. Aber diese Philosopheme haben ihre eigenen Manieren, in welche sie eingekleidet sind. Sie geben solche Ursachen der Dinge an, welche der rohe und unkultivirte Menschenverstand für die wahren hält. Die unsichtbar wirkenden Kräfte denkt er sich als belebt, und daher werden sie personificirt.

Die ganze Darstellung ist sinnlich. Von der Erfahrung geleitet, hat er lauter Vorstellungen von einzelnen Dingen, schwer kann er sich zu allgemeinen Begriffen erheben. Auch seine Sprache ist daher sinnlich. Seine Worte bezeichnen lauter sinnliche Gegenstände, und er findet keinen Ausdruck, mit welchem er einen übersinnlichen Gegenstand und Begriff besonders darstellen könnte. Er wendet also ein sinnliches Zeichen auf einen nicht sinnlichen Begriff an. Soll z. E. die Schöpfung der Welt durch höhere Wesen erklärt werden, so versinnlicht er sich einen Urstoff, ein Chaos, und läßt es nach und nach ausbilden, so daß an einem Tage die leuchtenden Himmelskörper, an einem andern Gewächse, Thiere ꝛc. entstehen. Und so wird sein Philosophem durch die sinnliche Darstellung geschichtsähnlich.

Ober

Oder er stellt es geradezu als Geschichte selbst dar. Wenn man den Geist der ältesten Welt überhaupt kennt, so wird man es ganz natürlich finden, daß selbst diejenigen, die zuerst über höhere Gegenstände nachzudenken anfiengen, nicht nur etwa zum Behuf für ein sinnliches Volk, sondern auch zu ihren eigenem Behuf, das Gewand der Geschichte für ihre Philosopheme wählten, daß sie selbst hiezu ihr Mangel an vollkommen entwickelten Begriffen, an festen Grundsätzen, an Zeichen abstrakter Vorstellungen nöthigte, daß sie selbst gezwungen waren, das Dunkle ihrer Vorstellungen, das Geheime ihrer Ahnungen durch das Licht einer sinnlichen Darstellung aufzuhellen.

Auch über Thatsachen der vergangenen Zeit, konnte ein Meister nach seiner Art philosophiren, wenn er von denselben die Gründe aufsuchte, aus welchen er sich selbige erklären zu können glaubte. Diese Versuche werden freilich noch sehr unvollkommen seyn. Er kennt die Natur und ihre Wirkungsgesetze zu wenig, ist noch zu unbekannt mit den Kräften des menschlichen Geistes, und mit den Triebfedern, durch welche selbiger zum Handeln bestimmt wird, als daß er glücklich in Auffindung der nächsten Ursachen der Begebenheiten seyn könnte. Er wird sie daher am liebsten von höheren und unbestimmten Wesen ableiten, welche die Kräfte der Natur lenken, und in die Seele der Menschen einwirken. Jedes seltene Phänomen der Natur, jede neue Erfindung, jeden Gedanken, der sich mit Stärke ihm aufdringt, jeden Enthusiasmus, in den

er versetzt wird, wird er nur auf diese Weise erklären zu müssen glauben.

Diese Sagen und Philosopheme fassen dann Dichter der Nation auf, und suchen sie zu verschönern, machen Zusätze, knüpfen neue Dichtungen daran, und verursachen dadurch, daß sie mit der Zeit der ersten Erzählung und der früheren Ueberlieferung wenig mehr ähnlich sehen.

Auch können Dichter und Künstler eine Sage ganz neu erfunden, ausgeschmückt und sinnlich dargestellt haben, oder sie konnten die einzelnen zerstreuten Theile mehrerer anderer zusammen in ein neues Ganzes verbinden.

Hieraus entspringen vier Arten von Mythen:

1) Historische, Sagen von den ältesten Begebenheiten der Menschen, einer Nation, eines Stammes oder einer Person. Dahin gehören die hellenischen Mythen über die Schicksale und Thaten der Urheber des hellenischen Stammes in der 2ten Sektion der Bibliothek Apollodors. Von den hebräischen Mythen gehört hierher, was von dem überaus hohen Alter der Menschen, von Henochs Wegnahme von der Erde, vom Ursprung der alten Heroen oder Riesen (1 Mos. 6, 2—4.), von der Sündfluth, z. E. deren Allgemeinheit ꝛc. von Jehovahs Besuch bei Abraham in Gesellschaft zweier Engel, von Sodom's Untergang, von der Errettung Lot's, von der Verwandlung des Weibes Lot's in eine Salzsäule, von den Umständen bei Isaaks Aufopferung, von Josephs Oneiromantie (Traumdeuterkünsten), von Mosis Berufung durch persönliche

Got-

Gotteserscheinung unter der Gestalt eines brennenden Busches, von Mosis Wundern in Aegypten, von der Wolken- und Feuersäule in der arabischen Wüste, von den Umständen beim Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer, u. s. w. erzählt wird. Wahre Geschichte liegt zum Grunde, sie ist aber mythisch dargestellt worden.

2) Philosophische Mythen, sind Raisonnements, Spekulationen, Philosopheme über die Ursachen der Dinge, vornehmlich über den Ursprung der Welt, der Erde, des Menschengeschlechts, oder des Uebels in der Welt. Dahin gehören die Mythen bei dem Hesiodus, Apollodor, Ovidius ꝛc. welche Theogonien, Kosmogonien und Geogonien liefern. Unter den Hebräischen muß man hierher rechnen: die Kosmogonie und Geogonie 1 Mos. 2, 7—24., die Nachrichten vom Ursprung des Bösen. 1 Mos. 2. u. 3. mehrere Erzählungen von Theophanien, von den Elohim's, von Engeln oder Bothen des Jehovah, vom Satan und seinen Engeln, als dem Würgengel ꝛc., vom Scheol oder Todtenreich, vom Ende der Welt.

3) Poetische Mythen, sind Erzählungen, deren ganzer Stoff erst von Dichtern oder Künstlern ist erfunden, oder wenigstens auf diese Art zusammen gesetzt worden. Solcher findet man viel in den tragischen Dichtern der Griechen. Aus dem hebräischen Alterthum kann man hierher rechnen: die Cherubim, nach den vier Perioden, wie sie in der Bibel vorkommen, als Hüter des Paradieses, als Kunstgebilde über dem Deckel der Bun-

Bundeslade, als Träger des Throns Jehovens (Ps. 18, 11. Ps. 99, 1.) und als prophetische Visionen im Ezechiel (1, 5 — 14. 10, 3 — 15.) und in der Apokalypse (4, 6 — 8.) Nach Ezechiel hatte der Cherub 4 Köpfe und 8 Flügel, 8 Hände, Stierfüße, wenigstens Stierhufe. Die Gesichter an den Köpfen waren vom Menschen, Löwen, Stier und Adler. — Ferner die Seraphim. Der Seraph hatte nach Jesaias 6, 1 — 6. sechs Flügel. (eine sphingische Gestalt) Viele derselben standen (in der Vision) vor dem erhabenen Throne Jehova's, mit zwei Flügeln deckten sie (ehrfurchtsvoll) ihr Gesicht, mit 2 Flügeln bedeckten sie (zum Zeichen ihrer respektvollen Devotion) die Füße; und mit zweien flogen (schwebten) sie. Sie riefen beständig einer dem andern zu: verehrungswürdig ist Jehova, die Erde ist voll seiner Majestät! Ferner die Mythen von dem Zelt der Sonne und des Mondes, Ps. 19, 5. 6. Habbak. 3, 10. Von der personificirten und geflügelten Sonne, und Morgenröthe. Malach. 3, 20. Ps. 39, 9. ic. Von den in Kammern eingeschlossenen Winden, Jer. 51, 16. Von Jehovas Waffen-Rüstkammern, die aus Hagel und Schnee bestehen. Hiob 38, 22. Habbak. 3, 8 — 11. Von den personificirten Gestirnen, vom Götterberg (der in der Mythologie aller morgenländischen Nationen von Tibet an bis zum rothen Meer vorkommt) Jes. 14, 13. Vom himmlischen Tempel und vom himmlischen Jerusalem.

4) Vermischte Mythen. Diese entstehen aus der Zusammensetzung der drei gedachten Arten

von

von reinen Mythen. So kann man sie eintheilen in a) historisch-philosophische, wenn an eine Geschichte ein Philosophem angereihet ist, und eine Begebenheit aus ihren Ursachen erklärt werden soll; b) historisch-poetische, wenn Geschichte mit Dichtung zusammengesetzt wird, das sind dann nichts anders, als die historischen Mythen selbst; c) philosophisch-poetische, wenn Philosopheme von Dichtern erweitert und mit neuen Dichtungen ausgeschmückt werden. So machten es bekanntlich die Dichter mit den mehrsten Mythen der Griechen. Und so geschah es auch mit mehrern hebräischen Mythen, unter denen man nur an den gedachten Mythus vom Cherub denken kann, der außer der Urmythe in den wenigen Resten der hebräischen Literatur auf viererlei Art vorkommt. So ist auch z. E. Theophanie ein Philosophem; Dichter bauen darauf und lassen die Gottheit erscheinen, wo sie es für schicklich halten. Durch die Art, wie sie es thun, wird der philosophische Mythus mehr oder weniger poetisch. Habbak. 3. Ps. 18. Nah. 1, 6. So erscheint Gott im Sturm, im Ungewitter, auf dem Streitwagen, um seine Feinde zu bekämpfen.

III.

Geschichte.

Dogmengeschichte.

1) Geschichte des Glaubens der Juden an Unsterblichkeit, Auferstehung, und die damit verbundenen Lehren *).

1. Ueber den Glauben der Juden an Unsterblichkeit.

A, in den frühern Zeiten ihres Staats. (S. 112. ff.)

So vorgeneigt man auch wegen der Analogie des Glaubens fast aller früherer, nicht ganz unkultivirter Völker an einen Zustand nach dem Tode, für die Annahme des Umlaufs dieser Lehre auch unter den Israeliten seyn dürfte, so vorsichtig und unparteiisch muß man bei Aufsuchung der Spuren dieses Glaubens bei ihnen zu Werke gehen. Spuren, dunkle, nichtssagende Spuren lassen sich wohl auffinden, die aber nichts beweisen. Noch zu sehr von der Leitung der Sinnlichkeit abhängig, fühlten sie kein höheres Bedürfniß, nur nahe Belohnungen und Strafen setzten sie in Thätigkeit und Bewegung; sie ahneten noch nicht, viel weniger fühlten sie einen Widerspruch zwischen den

*) Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, von C. W. Flügge. 1. Theil, Lpz. bei Crusius. 454 S.

den unbedingten Forderungen der praktischen Vernunft und der Eingeschränktheit des irrdischen Daseyns sie zu realisiren; sie verwirrte noch nicht die Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, die auf diesem Schauplatze so oft eintritt. Und wozu auch Erwartungen dieser Art in der Wiege der Menschheit, wo die Gegenwart mit ihren Gütern und Leiden die Seele zu sehr beschäftigte, als daß sie ahnend in ein andres Leben hinüber blicken konnte? Es würde überhaupt ungerecht seyn, wenn man die Sittlichkeit der hebräischen Vorzeit nach dem Maasstabe der spätern Aufklärung beurtheilen wollte. Der menschliche Geist kann auf keiner Stufe seiner Bildung die wesentlichen Anlagen seiner Natur verläugnen und muß sich immer durch Tugend beglückt fühlen, sie mag nun rein aus Pflicht, oder einer gemäßigten Lohnbegierde geübt werden. Schon der Gedanke an das Urtheil der Zeitgenossen und an den fortdauernden Ruhm der parteilosen Nachwelt spornte den Edlen zum Kampf mit dem Laster, und zeigte ihm in der Ferne den glänzendsten Preis, die Krone menschlicher Unsterblichkeit. Durch würdige Handlungen in dem Munde der Nachkommen fortzuleben und nach Jahrhunderten noch durch Aufopferung und Seelengröße eine Quelle des Segens für Andere zu seyn — dieser nie verwelkende Kranz, den die Zukunft den Tugenden der Vorzeit mit Ehrfurcht entgegen trägt, ist es werth, durch den Schweiß der Edlen errungen zu werden.

1) Moses. (S. 115.) Mos. beginnt die Reihe der jüdischen Schriftsteller; natürlich, daß man auch in ihm die ersten Spuren der Unsterblichkeit finden wollte, und seine Würde als eines göttlichen Gesetzgebers dadurch gerettet glaubte, wenn man diese Lehre, ohne alle weitere Prüfung gültiger Beweise, ihm beilegte. Allein Moses konnte dieselbe gar füglich ignoriren, oder, wenn er sie kannte, übergehen, weil er sie im Dekalogus nicht als Glaubensgebot vortragen konnte, weil sie sich als solches nicht gebieten läßt, und vielleicht gerade seiner Absicht, die er als Gesetzgeber hatte, hinderlich gewesen wäre. In der Geschichte selbst konnte er auf die Erwähnung dieser Lehre, wenn sie auch vorhanden gewesen seyn sollte, nicht leicht kommen, da er keine Kulturgeschichte vorträgt, die den Stufenweisen Entwicklungsgang theoretischer und praktischer Wahrheiten mit in ihren Plan aufnimmt. Bei allem dem wollte man Stellen gefunden haben, in welchen diese Lehre indirekt zu suchen sey, die aber die Prüfung einer strengen Kritik nicht aushalten, sondern erst durch eine willkührliche Deutung so gemodelt worden sind, daß man das, was man suchte, auch leichtlich darinnen finden konnte.

2) Hiob. (S. 123.) Eben so wenig Aufschluß hierüber findet man bei Hiob. Auch hier ists um die Gräber traurig und düster; sie verschließen mit dem Menschen, den sie decken, alle Hoffnung, und auf die Nacht des Todes folgt kein heitrer Morgen eines andern Lebens. Da liegen die Fürsten in ödem Schweigen fühlloser Ruhe, Motten ihr Bette,

Ge-

Gewürm ihre Decke; Bilder der Noth und Traurigkeit, so wie die Vorstellung des Todes die sinnliche Anhänglichkeit an das Leben gebären muß. Hiobs Freunde würden es gewiß nicht übersehen haben, wenn sich in seine Aeußerungen Wünsche eines andern Lebens eingemischt hätten. Man sollte freilich in diesem Buche, wenn es eine Theodicee seyn soll, bestimmte Erklärungen darüber erwarten; allein der Inhalt des ganzen Buchs lehrt zu deutlich, daß er die trostvolle Lehre der Unsterblichkeit noch nicht kannte. Wir verlieren aber auch nichts dabei, wenn die Hoffnung eines bessern Lebens im Hiob noch nicht enthalten ist. Er untergräbt keineswegs eine Grundfeste der menschlichen Tugend; er kennt dieselbe nur noch nicht. Er dringt auf unbedingte Unterwerfung unter den göttlichen Willen, und sucht die Wahrheit zu beweisen, daß man aus den Schicksalen eines Menschen keine Folgerungen auf seine Würdigkeit machen soll.

3) Periode der Richter und Samuels. (S. 130.) In der ganzen Periode der Suffeten bis zur Periode der Könige herrscht noch immer die größte Armuth intellektueller Begriffe. Die Sitten des Volks waren zu roh und die ungebändigten Triebe der Sinnlichkeit zu stark, als daß sie sich von denselben hätten losreißen und zum Gefühl geistiger Bedürfnisse erheben können; das unkultivirte Volk hatte für nichts einen Sinn, als für Befriedigung thierischer Triebe; und sinnlicher Genuß der Gegenwart erfüllte es mit Gleichmuth gegen die Ankunft des Todes. Sein einziger Trost war, mit al-

allen Weſen um ſich her gleiches Schickſal zu erfahren, da keine alte Sage ihm Glauben an Unſterblichkeit eingeflößt hatte, und eignes Bedürfniß denſelben nie hatte wecken können. Zwar könnte es ſcheinen, als ob das Daſeyn der Zauberer, die noch früher das Volk berükt hatten, und das Verbot die Toden zu fragen, einen Grund für die Annahme der Exiſtenz des Glaubens an Unſterblichkeit abgeben dürfte; allein es beweißt weiter nichts, als den Glauben der alten Welt an die Möglichkeit, durch übernatürliche Kräfte ein dem Toden ähnliches Luftbild hervorzubringen, ohne daß man noch etwas weiteres dieſem entſprechendes, als in der Wirklichkeit vorhanden, angenommen hätte.

4) David und ſeine Zeitgenoſſen. (S. 136.) In den Pſalmen kämpft alles mit Hoffnungsloſigkeit beim Tode; kaum wagt man zu ahnen, zu hoffen. Die Phantaſie der Dichter möchte ſich ſo gerne zu frohen Ausſichten erheben; allein ſie kann, ſie darf nicht, ſie muß verzweifeln. David weint bittre Zähren an dem Grabe ſeines Buſenfreundes Jonathan und ſeines Lieblings Abſalom; ohne den Ort ihres Aufenthalts auch nur mit einer Sylbe zu berühren. Poſitive Belohnungen nimmt er in dieſem Leben an, und was aus natürlichen Quellen fließt, iſt ihm Gottesgabe. Der Tod iſt ihm das fürchterlichſte aller Phänomene, das Ziel alles Wirkens. Er genoß die Freuden dieſes Lebens, ohne ſich für die Zukunft reinere Freuden zu verſprechen. In ſeinem letzten Liede hofft er nichts, und wünſcht nur ſeinem Hauſe

se zeitliches Glück. Kein Wunder also, wenn David so ängstlich um Errettung von seinen Feinden flehte, denn jenseits des Grabes kam ihm die göttliche Hülfe zu spät.

5) Prediger Salomo. (S. 140.) In dem Prediger Salomo ist auch nicht die geringste Spur für Fortdauer nach dem Tode anzutreffen. Wie in andern Büchern, so wird auch hier die Frage aufgeworfen: warum es dem Frommen oft so übel, dem Bösen hingegen wohl gehe. Allein der Verfasser will dies Problem nicht durch die Hoffnung eines bessern Lebens auflösen. Immer kommt er darauf zurück, daß dem Gerechten auch im tiefsten Druck, noch Hoffnung übrig bleibe, gegen seine Verfolger aufzukommen, und seine Unschuld feierlich gerettet zu sehen. Er widerspricht der Erwartung eines andern Lebens geradezu, und behauptet, daß zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit durchaus kein Verhältniß anzutreffen sey, und er verfährt hierinne ganz consequent, weil er reine, von aller Lohnsucht freie, Sittlichkeit befördern will.

B. in den spätern Zeiten, nach dem babyl. Exil. (S. 142.)

Der Zeit der Wegführung der Hebräer aus ihrem Vaterlande war es allein vorbehalten, die dunkeln Ahnungen einzelner in helles Licht und feste Ueberzeugung aufgelöst zu sehen. Ihre Zerstreuung unter andere kultivirte Völker brachte ein wohlthätiges Reiben ihrer Geisteskräfte unter ihnen hervor, und so wie durch den Umgang mit ihnen

ihr schläfriger Geist geweckt und mit neuen Ideen bereichert wurde, so brachten sie besonders diese Lehre als einen Gewinn aus diesem Lande zurück, und holten so das versäumte nach, an dessen früherem Besitz sie durch ihre isolirte Lage waren verhindert worden. Hoffnung der Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele kam dazu, und dadurch verschafte sich diese Lehre bei dem sinnlichen Menschen den gewissesten Eingang. Das Buch der Weisheit und II. Makkab, liefern hiervon die unbezweifeltesten Zeugnisse.

II. Ueber den Glauben der Juden an ein Todtenreich. (S. 165.)

Da der rohe, sinnliche Hebräer sich zu keiner geistigen Idee von der Seele erheben, und diese von dem Körper noch nicht metaphysisch trennen konnte, da dachte er sich das Grab als die ewige Wohnung der Todten, noch lebend in ihren Gräbern, aber in einem kraftlosen Zustande. Den unter die Erde verscharrten Leichnam sahe man nicht mehr; aber seinen Schatten dachte man sich im Grabe, und so versinnlichte sich die Phantasie den Zustand des Nichtseyns nach dem Tode, und man ward bald einig, daß wenigstens die Form des ehemaligen Menschen übrig bleibe. Aber wie traurig sind die Farben des Unterreichs gegen die lachenden Gemählde des Lebens, daß selbst der Zustand der Vernichtung dagegen noch Glück ist.

1) Moses und Hiob. (S. 169.) Im Moses ist die Idee vom Todtenreich noch ganz ein-

einfach und alle Stellen des Buchs lassen sich vom Grabe erklären, zum Beweis, daß daraus die Idee des Schattenreichs hervorging — Im Hiob ist das Bild schon vollständiger ausgemahlt und ganz correspondirend mit dem Inhalt dieses vortrefflichen Gedichts. Hier wandeln Könige und Unterthanen ruhig neben einander, und die Stimme der Tyrannen ertönt nicht mehr. Kein Lichtstrahl erhellt jene grausenvolle Tiefe, unsre Mitternacht ist dort Morgenroth, die Bändiger der Erde schlafen hier alle beisammen in dumpfem Frieden und fühlloser Ruhe. Doch tönt der Weisheit Ruf auch ins Todtenreich hinab, der Abgrund ist vor Gottes Blick enthüllt, und seine Bewohner zittern vor ihm.

2) David und seine Psalmen. (S. 157.) Die Idee von Kraft- und Bewußtlosigkeit herrscht auch in den Psalmen. Da halten Bande das Leben gefangen; da steigt keine Stimme des Dankes hinauf zum Gott Israels. Hier thront Belial und fürchterliche Ströme rauschen durch sein Gebiet, blasse Schatten und Dunstgestalten wallen in demselben ohne Laut, mit kaum vernehmbaren Tönen.

3) Jesaias. (S. 179.) Ganz anders ist die poetische Dichtung beim Jesaias. Statt dumpfer Ruhe und Trägheit, ist alles voll Thätigkeit und Kraft, ja fremde Völker werden jetzt in dieses Reich aufgenommen, aber blos, damit der stolze Hebräer seinen Feind noch in dem Unterreiche gedemüthiget sehen möge.

4) Verf. d. B. d. Weisheit. (S. 147.) Mit und nach dem babyl. Exil, verschwand dieser Glaube allmählig, und die gereinigten Begriffe des Verf. des B. d. Weisheit über Unsterblichkeit widersprechen demselben gerade zu.

III. Ueber den Glauben der Juden an Auferstehung. (S. 201.)

Vor dem Exil findet sich keine Spur von dem Glauben an Auferstehung, ein Beweis, daß ausländische Kultur, höchst wahrscheinlich orientalische, an der Verbreitung desselben Antheil gehabt hat. Daß Privatmeinungen hierüber schon vorher in einzelnen Köpfen existirten, war immer möglich; aber gewiß trugen sie noch nicht den Stempel lebendiger Ueberzeugung, da selbst geraume Zeit nach dem Exil die Auferstehung nur als Bild gebraucht wurde. Vielleicht entwikkelte sich das im stillen Gang der Jahrhunderte schlummernde Gefühl im Exil, gereizt durch die mannigfaltigen Führungen des Schicksals. Der Staat der Juden war getrennt; sie schmachteten im Elend. Die Verheißung eines Messias war so klar, und doch ihre Erfüllung in dunkle Ferne eingehüllt; viele ihrer Mitbrüder waren im Druck des Elends gestorben, und doch hatten sie sehnlich verlangt, an der Glückseligkeit des Messias-Reichs Antheil zu nehmen. Sie ahneten daher ihre im Unglück gestorbenen Brüder wieder zu sehen. Ihre Ahnung reifte bald zu innigem Glauben und fester Ueber-

zeu-

zeugung, daß ihr Messias, wenn er käme, sie erwecken würde.

1) Ueber Glauben an Auferstehung nach dem Exil. (S. 219.)

Die Idee von einem Todtenreiche hatte bei den Hebräern so tiefe Wurzel geschlagen, daß es kein Wunder ist, wenn sich erst nach Jahrhunderten eine Veränderung und Erweiterung ihrer Begriffe hierüber bemerken läßt. Wir finden daher auch erst im II. B. d. Makkab. zur Zeit der Märtyrer unter Antiochus, und im B. d. Weisheit Spuren von Auferstehung, Gericht und Vergeltung; nur trennte man die Idee von Unsterblichkeit und Auferstehung nicht gehörig, sondern verband sie aufs engste und verwechselte sie sogar zuweilen.

2) Ueber den Glauben der Juden an Auferstehung kurz vor und um Christi Zeit.

a) Pharisäer. (S. 234.) Unter den 3 kirchlichen Sekten der Juden sind die Pharisäer die einzigen, von welchen die Geschichte Spuren eines Glaubens an Unsterblichkeit und Auferstehung aufstellt; nur ist es nicht ganz deutlich, wie sie sich diese Idee entwickelten. So viel ist gewiß, daß sie einen Uebergang der Seele in einen andern Körper annahmen, der aber blos den Frommen ein Vehikel zum Genuß höherer Glückseligkeit seyn sollte, indeß die Bösen ohne alle körperliche Hülle im Unterreich sich aufhalten müssen.

b) Sadducäer. (S. 238.) Die Sadducäer behielten wahrscheinlich die alte Vorstellung

von einem Schattenreich, und nahmen dadurch die Orthodoxie ihrer Väter gegen die Angriffe der heterodoxen Pharisäer in Schutz, und eiferten blos gegen deren Idee von einem Hervortreten der Frommen aus dem Scheol. Ob und wie viel sie an dieser Meinung mögen geändert haben, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen. Die Bilder in den Propheten von der Auferstehung konnten wenigstens eine Umformung ihrer Begriffe bewirken helfen.

c) Essener. (S. 245.) Die Essener hielten zwar den Leib des Menschen für sterblich; allein die Seele hielten sie für erzeugt aus dem feinsten Aether, unsterblich und unvergänglich, ohne sich weiter über die Art der Fortdauer zu erklären, oder die Lehre von der Auferstehung damit zu verbinden.

3) Ueber den Glauben der Juden an Auferstehung nach Christo. (S. 269.)

Nach Christo wurde der bis dorthin nur einer Sekte eigenthümliche Glaube an Auferstehung unter den Juden allgemein, aber auch so sehr mit unnützen Grübeleien überladen, daß der kleinliche Geist des Juden nur allzudeutlich hervorleuchtet; ja man fieng an, auf diese Lehre einen so hohen Werth zu legen, daß man alle diejenigen, welche die Auferstehung läugneten, von dem dereinstigen Antheil an derselben ausschloß. Nur über die Zeit, wenn sie erfolgen soll, herrschen 2 Hauptmeinungen, 1) wenn der Messias die jüdische Nation aus ihrer Sklaverei wird befreiet haben; 2) nach den Tagen

des

des Messias, zur Zeit der Erneuerung der Welt. Nach der ersten Vorstellung fällt also die Auferstehung in eine Zeit, wo noch Menschen leben, und hierbei warf man die Frage auf, ob diese ohne den Tod gesehen zu haben, fortleben würden? Die Idee, daß in der Zeit des Messias jeder noch lebende Mensch sterben muß, damit er rein in eine andere Welt übergehen kann, scheint die frühere Vorstellung gewesen zu seyn, die aber in der folgenden Zeit von andern verdrängt wurde. — So war man auch uneinig in Bestimmuug der Todten, welche auferstehen würden, indem ein Theil die Auferstehung nur auf die Juden einschränkte, ein 2ter sogar nur auf die Frommen unter ihnen, und ein 3ter eine allgemeine Auferstehung des ganzen Menschengeschlechts annahm. In Ansehung dessen, der dieses Werk ausführen würde, war wohl das erste, daß man es Gott zuschrieb, und diese Meinung ist daher auch in die jüdischen Symbole eingedrungen. Andere legten die Auferweckung dem Messias bei, und noch andere schrieben sie einer gewissen Constellation der Himmelskörper zu, die das Weltall nothwendig zerstören und die Welt in ihren Urzustand versetzen müsse. Ihre Träumereien über die Gestalt und Lebensart der Auferstandenen sind zu widersinnisch, als daß sie in unsern Tagen nur die geringste Erwähnung verdienten; auch bleibt jedes Bild von der kabbalistisch-rabbinischen Auslegungsart immer matt, wenn gleich die Farben noch so gut aufgetragen und vertheilt sind.

IV. Ueber den Glauben der Juden an Vergeltung nach dem Tode. (S. 344.)

Erst in den spätern Jahren ihres Staats, gelangten die Juden zu dem Begriff, daß der Zustand nach dem Tode ein Stand der Vergeltung seyn werde. Vielleicht wären sie schon früher darauf verfallen, wenn nicht gerade der Geist ihrer Gesetze sie daran gehindert hätte, da der Urheber derselben eine vollkommene Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit schon in dieser Welt angenommen hatte. Ihr Himmel und ihre Hölle war ihnen auf die Erde verpflanzt. Sie bedurften keinen Richter der Unterwelt, da ihnen ihr Jehovah immer der beständige Executor der Strafen und Belohnungen war. In dem B. der Weisheit finden wir zuerst ein Weltgericht, daß Gott zu einer bestimmten Zeit halten wird, um das Endurtheil über die Menschen auszusprechen. Etwas mehr hatte sich diese Idee bei den Pharisäern ausgebildet, und völlig war sie um die Zeiten Christi entwickelt. Man hatte schon zwei besondere Aufenthaltsorte, ein Paradies für die Frommen, eine Hölle für die Bösen. Jenes war die Wohnung Gottes und seiner Engel, diese ein finstrer Qualort, der bald als ein Feuerschlund, bald als ein düstres Gefängniß beschrieben wird — Hatte man nun einmal die Idee von einem Zustande der Vergeltung aufgefaßt, so mußte man auch zugleich annehmen, daß zwischen Verdienst und Vergeltung die genaueste Harmonie statt finden müsse, und daher stellte man sich Gott als Richter vor, der dereinst

einst einen allgemeinen Gerichtstag halten würde, bei dessen Versinnlichung aber die Rabbinen ihrer Einbildungskraft einen so freien Spielraum ließen, daß sie sogar die Grenzen der Schicklichkeit und Wohlanständigkeit überstiegen. Fassen wir alles zusammen, was wir vom Messias-Reiche, vom Leben der Auferstandenen und vom Paradiese in den Schriften der Juden finden, so ergiebt sich daraus dieses Resultat: „Die Seelen der Israeliten kommen nach ihrer Trennung vom Körper gleich in das Paradies, wo der Messias schon in seinem präexistirenden Zustande für sein Volk bultet. Endlich nahet die Zeit seiner Erscheinung, und nun errichtet er sein tausendjähriges Reich, woran die Juden Theil nehmen, und folglich auch das Paradies verlassen müssen. Nun kommt die Zeit der Auferstehung, die nun wieder eine Zeit der Freude und des Genusses für die Juden ist, bis sie endlich wieder sterben, und so in die künftige Welt eingehen."

V. Ueber den Glaub. d. Jud. an Seelenwanderung. (S. 418.)

Wenn man auch zugiebt, daß der Begriff der Seelenwanderung sich nicht allein im Schooße einer Nation ursprünglich gebildet hat, und der Mensch bei einigem Nachdenken so leicht darauf gerathen kann; so hindert dies doch nicht zuzugeben, daß diese Idee bei den Juden ein Sprößling fremder Kultur war, da sie zuerst bei ihnen in Umlauf kam, als die neuplatonische Philosophie allgemeinen Beifall fand. Zwar glaubte man von jeher Spuren von Seelenwanderung bei der Phatisäer-

sek-

fekte gefunden zu haben; allein da sie eine strenge Kritik nicht aushalten, so ist der Ursprung dieser Hypothese historisch richtiger in den Zeiten nach Christo zu setzen. Und hier dürfen wir nichts als ein System von Fabeln und Träumen suchen, bei denen nur selten eine vernünftige Idee zum Grunde liegt. Als eine auf fremden Boden gezogene Pflanze kam sie in die Hände der Rabbinen, die alle ihre Talente aufboten, um alte jüdische Nationaldogmen zu verunstalten, sich also weniger scheuen durften, alle ihre Kräfte bei dieser fremden Lehre anzustrengen. Und welche traurige Gestalt erhielt diese Blume der Phantasie unter den Händen dieser grillenhaften Leute; in welche unsinnige Form goß sie nicht ihr verbrannter Geist! In der verkrüppelten Gestalt, die sie ihr gaben, hat sie so wenig einladendes für den Geist, als erfrischenden Reiz für die Phantasie; so wenig erhebendes und tröstendes für das Herz, daß man mit Schauder davor zurück bebt. Und doch ist sie gewiß eins der schönsten Erzeugnisse der durch Philosophie und Betrachtung der Natur genährten Phantasie, das gewiß tausendmal schöner ist, als die ins christliche System, mit Recht oder Unrecht, aufgenommene Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Jene Lehre, wenn auch ihre Wahrheit nicht streng erwiesen werden kann, entspricht doch den edelsten Wünschen des Menschen, führt ihn von Stufe zu Stufe zu höherer Bildung fort, und leitet, wenn man die Hülle abstreift, welche jene Idee hier einschließt, auf eben die Resultate, welche die kritische Philosophie aufstellt.

2) Kirchengeschichte.

und zwar

Geschichte der Verfassungsformen der christlichen Kirche.

(Einleitung I. — XXX.)

Die christliche Kirche hat erst nach mancherlei Veränderungen, die sie nach und nach erlitt, ihre gegenwärtige Verfassung erhalten, zu deren Ausprägung selbstsüchtige Leidenschaften den ersten Stempel lieferten. Der erhabene Stifter des Christenthums, hatte den Plan gemacht, ein blos moralisch-religiöses Gemeinwesen zu stiften, dessen Grundsätze keine eigentliche Verfassung verlangen, welche irgend einer politischen Form ähnlich wäre. Sein Reich sollte seinem eigenen Ausspruche nach, nicht von dieser Welt seyn. Die Mitglieder seiner Religion sollten vielmehr als die Familie Gottes in eine freiwillige, allgemeine fortdaurende Herzensvereinigung unter einander treten, Gott im Geiste und in der Wahrheit verehren, und die Tugendgesetze, als die Gesetze seines Willens ausüben.

Eine solche moralisch-religiöse Gesellschaft bedurfte daher keiner bürgerlichen Form und brauch-

*) Versuch einer pragmatischen Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, von D. W. C. L. Ziegler. Leipzig, bei Crußius.

brauchte keine Vorsteher, sondern blos Lehrer. Vorsteher lassen sich ohne irgend eine Gewalt über Untergebene nicht leicht denken, und wo Gewalt ist, da ist leicht Mißbrauch der Gewalt zu befürchten, welches für ein moralisch-religiöses Gemeinwesen, das durch blose Tugendgesetze, als göttliche Gebote verbunden ist, die nachtheiligsten Folgen hat. Aechte Religion und Moralität können und dürfen der Natur der Sache nach auch nicht erzwungen werden, sondern es muß dabei alles freiwillig seyn.

Dagegen braucht eine solche religiöse Gesellschaft Lehrer, ohne alle Gewalt, welche die moralischen Grundsätze, als den göttlichen Willen fortpflanzen, bekannt machen, dem Menschen an das Herz legen, und mithin allgemeine Sittlichkeit zu befördern suchen. Der ächte Geist des Christenthums verträgt sich mit jeder bestehenden Staatsform, und gedeihet auf jedem rechtlichen Boden derselben, als eine wohlthätige Pflanze. Ohne eigene, selbstständige Form ist er für jede bürgerliche Form und Verfassung geeignet. Wem das nicht in den Kopf will, oder daran zweifelt, der lese Matth. XX, 25 — 30. wo mit klaren Worten steht, daß nur die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren Gewalt haben, daß es aber unter den Christen, als Mitgliedern einer moralisch-religiösen Gesellschaft nicht also seyn solle, vielmehr müsse einer des andern Diener seyn — und er wird gar bald eines bessern belehrt werden. Es durfte aber auch das Christenthum, wenn es allgemein werden sollte, an keine Art politischer Form ausschließlich gekettet werden, weil diese An-

kettung durch sich selbst ein mächtiges Hinderniß seiner allgemeinen Ausbreitung werden mußte. Die Staaten, in welchen das Christenthum das Bürgerrecht bekam und welche schon in ihren Formen bestanden, durften und konnten auch das Aufkommen einer fremden Verfassung nicht füglich dulden, weil selbige den Keim zu dem allmähligen Umsturze enthielt, der sie bedrohte, und welche sich gar bald zu ihrem völligen Untergange von selbst entwickelt haben würde. Durch eine solche unzeitige Nachsicht hätten sie sich ihr eigenes Grab gemacht, von welchem sie verschlungen worden wären. Die Erfahrung hat dieses auch satsam bestätiget, alle diejenigen Staaten, welche diese Nachgiebigkeit zeigten, sind zu Grunde gegangen, oder mußten sich, wie wohl mit genauer Noth, noch bei Zeiten aus ihren Trümmern zu retten suchen, und froh seyn, wenn sie mit heiler Haut davon kamen.

Gleichwohl erhielt das Christenthum, gegen die Absicht seines Urhebers, eine eigene Form, artete auf diese Weise aus, nahm eine fremde Gestalt an, und hörte mithin auf ein blos moralisch-religiöses Gemeinwesen zu seyn. Es lohnt sich daher der Mühe, die Formen, die es sich nach und nach zulegte, kennen zu lernen, um den Zeitpunkt auszumitteln, von welchem sich der Augenblick seiner Ausartung datirt, wo es von seiner ursprünglichen Bahn abwich, in ein fremdes Geleise trat, und in seine eigene Form hinüber gleitete. Diese Vorfälle verdienen die sorgfältigste Untersuchung, und sind der innigsten Beherzigung werth. Allein

zu

zu verwundern ist, daß man nicht schon lange auf Abfaßung einer pragmatischen Geschichte dieser kirchlichen Verfassungsformen bedacht gewesen ist, da sie der Grundstein einer pragmatischen Kirchengeschichte ist. Ohne sie bleibt diese nur ein Flickwerk, ohne sie ist es unmöglich, dieselbe vollständig darzustellen, da das Fachwerk von beiden so genau unter sich zusammen hängt, und ihre Fugen in einander passen. So wenig Jemand die Geschichte eines Staats ohne Darstellung seiner Verfassung entwerfen und vollständig liefern kann, eben so wenig kann man eine Kirchengeschichte vollständig nennen, welche den Hauptpunkt ihrer Form unentwickelt läßt. Es fehlt alsdann das Band, welches sie umschlingt, und wovon sie sich einzig und allein nur eine sichere Haltung versprechen darf. Die Hauptsache, warum die Kirchengeschichtschreiber nicht schon längst einen Theil ihrer Gelehrsamkeit auf die Abfaßung einer solchen Geschichte wandten, liegt in der Schwierigkeit, welche mit diesem Unternehmen verbunden war.

Fast jede gesellschaftliche Verfassung des Alterthums trägt mehr oder weniger das Gepräge des Zufalls, als eines festen und bestimmten Plans an sich, nach welchem es entstanden ist. Eine geschichtliche Entwickelung derselben kämpft daher mit den größten Schwierigkeiten, weil es an einer gesetzlichen Grundlage fehlt, auf welche sich das Ganze stützt. Wie gering ist nicht die Anzahl der Verfassungen des Alterthums, bei welchen eine eigentli-

che

che Constitution zum Grunde lag! und wie viel geringer ist nicht die Zahl dieser Constitutionen selbst, welche sich bis auf unsre Zeiten erhalten haben!

Bei der kirchlichen Verfassung lag aber gar keine Constitution zum Grunde, sondern sie entstand ganz zufällig, entwickelte sich nur allmählig, und durchwanderte so fort mehrere Formen. Durch diese Operation bekam sie zwar eine Sammlung einzelner Gesetze, nach welchen sie sich fortbildete und bestand, allein eine Constitutionsmäßige Grundlage fehlt ihr dennoch gänzlich. Sie liegt in einem Herkommen, das lediglich der Zufall bildete. Auch hat kein einziger Schriftsteller jenes Zeitalters, die Entstehung dieser zufälligen Verfassung angegeben, geschweige beschrieben. Er spielt nur höchstens darauf an, spricht zwar davon, als von einer bekannten Sache, allein er giebt sich nicht die Mühe, sie geschichtlich zu entwickeln, oder vollständig aus einander zu setzen. Ist es daher wohl einem spätern Schriftsteller unter solchen Umständen möglich, die ursprüngliche Verfassung der Kirche, und ihre Fortbildung gehörig zu entwickeln? Es mangelt ihm ja an Zeitnachrichten, welche eine genaue und vollständige Uebersicht des Ganzen liefern könnten, und müßten. Nur Anspielungen, abgerissene Notizen und Fragmente der kirchlichen Gesetzgebung und weiter nichts, stehen ihm zu Gebote.

Unsre Kirchenscribenten, wie sie sahen, daß die Sache mit solchen Schwierigkeiten verknüpft war, ließen sich also abschrecken. Weil sie nichts Vollkommnes geben konnten, so waren sie auch

nicht

nicht geneigt, etwas Unvollkommnes zu liefern. Das einzige, was sie thaten, und welches ihnen zur Ehre gereicht, war, daß sie die kirchliche Verfassung doch wenigstens nebenher berührten, wenn sie solche auch nicht absichtlich und ausschließlich abhandelten. Dadurch gaben sie zu erkennen, daß es doch möglich ist, solche zu erforschen. Auch diese gegebene Winke sind daher mit Dank anzunehmen, weil sie eine wirksame Triebfeder zur weitern Bearbeitung dieses Stoffes sind.

(Abriß des Inhalts S. 1 — 61.)

I. Entwickelung der Diöcesan-Verfassung, oder Uebergang von der demokratischen zur aristokratischen Verfassungsform der Kirche.

Die Bischöfe und Presbyter sind sich ursprünglich einander gleich. Nur nach und nach bildet sich ein Unterschied zwischen lehrenden und nicht lehrenden Presbytern, und der Vorzug der erstern vor den letztern. Der Vorrang des ältesten lehrenden Presbyters vor allen seinen Gehülfen nimmt seinen Anfang, welcher zugleich die Grundlage zum Bischofe, der Sache nach, wird. Eine natürliche Folge davon ist, die ausschließliche Benennung „Bischof.“ Der Archi-Presbyter, oder Bischof sucht nun seine eigenthümlichen Vorzüge und Rechte geltend zu machen, und sie vor den übrigen Presbytern zu behaupten. Die nicht lehrenden Presbyter werden als bloße Kirchenältesten angestellt, und nur dafür anerkannt. Die Diöcesan-Verfassung

be-

beginnt, und wird zugleich der Ursprung der kirchlichen Aristokratie der Bischöfe, welche zwar im zweiten Jahrhunderte für die Gemeinden und den übrigen Klerus noch nicht so lästig und beschwerlich ist, als sie zu seyn scheint, aber mit der Zeit immer drückender wird, je nachdem sich die Bischöfe neue bedeutende Rechte anmaßen, die Kircheneinkünfte nach Gutdünken vertheilen, und den Kirchenbann eigenmächtig einführen. Synoden entstehen. Von ihrer Ausbildung hängt die Metropolitan-Verfassung ab.

II. Darstellung der Metropolitan-Verfassung sammt den Metropolitanrechten, und weitere Ausbildung der hierarchischen Aristokratie. (S. 61 — 164.)

Ursprung der Metropolitanverfassung samt den Veranlassungen dazu, und Angabe der frühesten Metropoliten im Orient. Spätere Ausbildung der Metropolitan-Verfassung im Occident, vorzüglich in Gallien, samt einem politisch-geographischen Schematismus von Gallien. Eben so in Italien und Brittannien, wie sich aus einer Vergleichung der Kirchengeschichte mit der politischen Geographie dieser Länder ergiebt. Dagegen früher in Spanien, wenigstens nach der afrikanischen Primat-Einrichtung.

Speciellere Angabe der Zahl der Metropoliten der orientalischen Kirche in unserm Zeitraume mit Hülfe eines politisch-geographischen Reichsschematismus. Metropolitenrechte zuerst in chronologischer

gischer Ordnung, und dann in einer synthetischen Uebersicht. Primat-Verfassung von Afrika. Ursprung, Zahl und Verhältniß der Primaten in Afrika unter einander. Rechte der afrikanischen Primaten zuerst in chronologischer Ordnung, und dann in einer synthetischen Uebersicht. Beurtheilung des Metropolitansystems im Allgemeinen.

III. Darstellung der Patriarchalverfassung samt den Patriarchalrechten, oder Fortgang der hierarchischen Aristokratie zur Oligarchie. (S. 164 — 365.)

Ursprung der höhern Metropoliten oder nachmaligen Patriarchen, Zahl und Verhältniß derselben, bis zur Erhebung des Bischofs von Konstantinopel zu dem Range dieser Klasse auf der allgemeinen Synode daselbst. Eingriffe des neuen höhern Metropoliten von Konstantinopel in die Rechte der übrigen höhern Metropoliten. Bestätigung dieser Anmaßung des Hofbischofs von der einen Seite, und Erweiterung seiner Patriarchalrechte von der andern Seite auf der Synode zu Chalcedon, samt dem heillosen Streit darüber mit dem Patriarchen von Rom. Geschichte der Erhebung des Bischofs von Jerusalem bis zum Patriarchen.

Angabe der verschiedenen Benennungen der höhern Metropoliten, Archiepiscopus, Exarch, Patriarch, und ökumenischer Patriarch, samt dem Streit über den letzten Titel von Seiten des Stuhls zu Rom, mit dem Stuhl zu Konstantinopel. Bestimmung der Patriarchalrechte mit ihren Aus-

nah-

nahmen. Die Appellation nach Rom ist kein Patriarchalrecht von Rom, und so wenig gültig über Gallien, als über Ostillyrien. Ueberhaupt geht die Herrschaft des römischen Stuhls in dieser ganzen Periode noch nicht einmal über ganz Italien; Mayland, Aquileja und Ravenna machen noch große Ausnahmen.

Widerlegung der unrichtigen Vorstellungsart, als wenn die vier ersten Patriarchen durch Konstantins Reichseintheilung, nach dem Muster der vier Präfekti Prätorii entstanden wären. Beurtheilung des Patriarchalsystems im Allgemeinen.

IV. Uebergang zum Papalsystem oder der hierarchischen Monokratie. (S. 365 — 382.)

Sie wurde durch den Verlust der kaiserlichen Herrschaft in Italien bewirkt, so wie durch den Aberglauben der eingewanderten barbarischen Völker, und durch die Schenkung des Altfranken Pipin, bekam aber durch die Reformation tödtliche Stöße, und noch empfindlichere durch die Revolution der Neufranken.

(Inhalt selbst. S. 1 — 23.)

1. Entwickelung der Diöcesanverfassung, oder Uebergang von der demokratischen zur aristokratischen Verfassung der Kirche.

Die christliche Kirche war ihrer Natur nach, da sie eine moralisch-religiöse Gesellschaft bildetete,

ganz

ganz demokratisch. Sie entstand in der römischen Staatsverfassung, die, wie bekannt, ohne herrschende Religion war. Sie hatte nur mit sich selbst zu thun, und ihr Zweck, der nur Gewissens-Angelegenheiten betraf, war vom Zwecke des Staats ganz abgesondert. Sie wurde, wie billig, geduldet, weil sie diesen weder hinderte noch störte. Eingriffe in fremde Gewalt zu wagen ist ihrer Absicht ganz zuwider. Zwar standen an ihrer Spitze die Apostel als Lehrer, die sich, da sie unter göttlichem Ansehen lehrten, sehr leicht ein Recht als Befehlshaber Gottes und Christi, die Christen zu beherrschen, anmaßen konnten. Allein Herrschen war nun ein für allemal ihre Sache nicht. Sie verabscheuten vielmehr die Herrschaft der Gewissen, über die kein Sterblicher gebieten sollte, als einen eigenmächtigen unerlaubten Eingriff, und blieben folglich in dem Verhältnisse der Lehrer zu ihren Schülern. Ihr Beruf war zu lehren, zu ermahnen, zu rathen, zu warnen und zu trösten, womit sie ihren Mitbrüdern an die Hand giengen, um den sittlichen Gottesstaat zu befördern, den Jesus so schön gegründet hatte — aber nicht zu herrschen. Auch zu der Zeit, wie sie dem Wunsche der Christen zu Jerusalem nachgeben mußten, welche die Synagogenverfassung in der neuen Lehre fortgesetzt wissen wollten, woraus die Herrschsucht Einzelner gar leicht entstehen konnte, ließen sie sich nicht darauf ein, sondern unterdrückten aus allen Kräften jede Anmaßung von Herrschsucht. Belege dazu finden sich in ihren Briefen,

wo

wo man auf der einen Seite ihre Verzichtleistung auf jede Art von Herrschaft, und auf der andern ihre Anhänglichkeit an die Verordnungen und Gebote ihres erhabenen Meisters bewundern muß. Besonders zeichnet sich Petrus in dieser Hinsicht aus, wenn er den Episkopen und Presbytern so nachdrücklich zu Gemüthe führt, daß sie die Gemeinden nicht beherrschen, sondern durch ihr musterhaftes Beispiel blos lenken sollten. 1. Pet. 2, 3. Mehrere Beispiele von dieser edlen Resignation trift man an Apostelgesch. 15, 22. und Apostelgesch. 6, 2 ꝛc. wo den Gemeinden eine entscheidende Stimme für ihre Angelegenheiten eingeräumt und zum Gesetz gemacht wird. Doch diese demokratische Einrichtung änderte sich in der Folge bei dem Wachsthume der Gemeinden. Die Apostel selbst gaben ihre Vormundschaft auf, und überließen ihnen die Wahl, wie dies der Fall bei der ältesten Gemeinde zu Jerusalem mit der Diakonatswahl ausweißt. — Es wurden Männer angestellt, welche Aufseher oder Episkopen, Aelteste oder Presbyter, Vorsteher, Regierer, Leiter, Lehrer hießen. Natürlicher Weise erhielten diejenigen von ihnen, welche zugleich Lehrer waren, und sich um die Gemeinden doppelt verdient machten, einen gewissen Vorzug und eine größere Achtung, und schon Paulus wünscht, daß man die Aufseher und Vorsteher, welche sich zugleich mit dem Lehramte beschäftigten, noch mehr belohnen müsse, als diejenigen, welche dieses doppelte Verdienst nicht hätten. 1. Timoth. 5, 17. Zwar war seine Meinung, daß nur solche Bischöfe

und Presbyter angestellt werden mögten, welche zugleich das Talent zu lehren hätten; allein dieser Wunsch konnte nicht immer und nicht allenthalben befriedigt werden. Die Gewohnheit, Presbyter ohne Lehrtalente zu wählen, schlich sich unvermerkt ein, und man fuhr besonders zu Jerusalem fort, dabei zu bleiben. Dieser Umstand gab den Presbytern und Bischöfen, welche Lehrgaben besaßen, Veranlaßung, sich über die andern Presbyter zu erheben. Der Grund davon liegt theils in der Natur der Sache, weil derjenige, welcher mehr Talente und Verdienste um die Gemeinde hatte, als ein anderer, von ihr auch mehr geschätzt und geehrt wurde, also von selbst einen Vorzug erhielt, theils aber auch in dem Charakter der Menschen von höhern Talenten, die sich nur gar zu leicht über andere hinwegsetzen, und sich selbst mehr Ehre, Würde und Vorzüge anmaßen, als ihnen andere zu gestatten geneigt sind. Die lehrenden Bischöfe und Presbyter, wuchsen also über die nicht lehrenden hinaus, und gewannen durch die Umstände mehr Ansehen, und Würde als diese. Absichtlich mag es wohl ihr Plan nicht gewesen seyn, sich einander viel zu nehmen, die Einfalt und Unbefangenheit der damaligen Zeit lassen dies nicht vermuthen, sondern wenn es geschah, so geschah es nur durch Zufall. Indessen diente doch dieser Zufall, besonders bei den gemeinschaftlichen Berathschlagungen über das Wohl und Wehe der Gemeinden dazu, demjenigen, welcher die meisten Talente und die größten Verdienste hatte, den Vorsitz in der Versammlung einzuräumen,

damit die Berathschlagungen mit Ordnung und Ruhe gehalten, und zum Schluß gebracht wurden. Traf es sich nun, daß diese Auszeichung einem und demselben mehr als widerfuhr, so erhielt er nicht nur die Oberaufsicht über das Ganze, sondern man ertheilte ihm auch von freien Stücken den ausschließlichen Namen des Aufsehers oder Episkopen. Die übrigen mußten inzwischen mit dem Titel Presbyter ein für allemal vorlieb nehmen, und sich dabei beruhigen.

Die Diakonen hatten aber von jeher den untersten Platz eingenommen. Sie waren eine Nachahmung der dienenden Brüder bei den Synagogen. Kein Wunder also, daß sie fürs erste denselben behielten, und mit den Bischöfen und Presbytern nicht wetteifern konnten. Neben sich hatten sie die Diakonissinnen, die mit ihnen zu gleichen Handdiensten bestimmt waren. Beide standen im Range unter den nicht lehrenden Presbytern. Nur dann erst stiegen sie eine Stufe höher, als der Klerus durch Subdiakonen, Lektoren, Cantoren, Exorcisten, Ostiarien ꝛc. fast ins Unendliche vermehrt war. Dies geschah im dritten Jahrhunderte, wo sie nun zu dem höhern Klerus gerechnet wurden. Man kann sich leicht vorstellen, daß durch diese neue Stufenleiter der Unterschiede, die Glorie der Bischöfe einen größern Schwung bekam, denn je höher die Diakonen im Geschoß zu stehen kamen, welche den Bischöfen immer tief genug subordinirt blieben, desto größer mußte der Glanz der Bischöfe werden. Von dem Stufenunterschiede zwischen dem Aelte-

presbyter, oder Bischof von den übrigen Presbytern findet man schon am Ende des ersten und zu Anfange des zweiten Jahrhunderts deutliche Spuren, welche einleuchtend genug die Neigung bezeugen, die der Mensch hat, sich über andere zu erheben. Clemens war, der Sache nach, Bischof zu Rom, so wie Ignatius zu Antiochien. Im 2ten Jahrhundert treffen wir schon den Polycarp als Bischof zu Smyrna, den Papias zu Hierapol, den Xystus oder Sixtus zu Rom, und den Quetratus als Bischof zu Athen an. Am frühesten zeigt sich der Unterschied des Rangs aber zu Jerusalem und in allen Hauptstädten, z. E. Rom, Antiochien und Alexandrien, wo sich die Bischöfe in der hierarchischen Gewalt am ersten auszeichnen; in andern Städten aber weit später. —

(S. 23 — 34.) Indessen schränkt sich der Vorzug des Bischofs von den übrigen Presbytern einzig und allein nur noch auf den Vorsitz bei den gemeinschaftlichen Berathschlagungen ein, wozu aber bald die Correspondenz und die Weihe eines neuen Presbyters unter dem Beistande von zwei Presbytern gefügt werden, nach jüdischer Sitte, die überhaupt in der christlichen Kirche adoptirt wurde. Sonst besorgten diese Weihe, oder Einsetzung Bischöfe und Presbyter gemeinschaftlich, aber jetzo maßt sich der Archipresbyter oder Bischof das Recht dazu allein an, oder spielt dabei doch wenigstens die erste Rolle. Starb ein Bischof, so rückte der älteste Presbyter in seine Stelle, und stand an der Spitze. Er bedurfte anfangs keine neue Weihe,

erst

erst später wurde sie bei der Ordination eines neuen Bischofs Mode, und mußte von 3 Bischöfen zu gleich vorgenommen werden. Doch blieb man auch nicht immer bei dieser Einrichtung, sondern sie änderte sich nach der jedesmaligen Beschaffenheit der Umstände. Es kam hauptsächlich darauf an, daß 3 Männer aus dem Klerus waren, welche die Weihe vollzogen, wie es die ehemalige Observanz in der Synagoge mit sich brachte, und dann war es schon gut.

Am gelindesten und nachgiebigsten dachte man über diesen Punkt in Afrika, wo sich die Bescheidenheit und Demuth der ersten Kirche am längsten erhalten haben. Cyprian nennt seine Kollegen Mitpresbyter, ob er gleich der erste Primas, oder höherer Metropolit von ganz Afrika war. Er ließ es sich auf keine Weise in den Sinn kommen, seinen Vorrang auf Kosten seiner Gehülfen geltend zu machen, geschweige sie zu unterdrücken. Diese Farbe der Demuth dient zum Beweise, daß die ursprüngliche Gleichheit und Freiheit, so wie die ältesten Kirchensitten, am reinsten und längsten daselbst geblieben sind, und ihre Gestalt nicht sobald verändert haben, wie an andern Orten, wo sie durch die schnelle Ausbreitung der Hierarchie verschwunden sind. Auch die Gewohnheit, die Aeltesten des Volks, oder die nicht lehrenden Presbyter, in Kirchensachen um Rath zu fragen, wie es noch jetzo bei den Reformirten der Fall ist, war in Afrika am längsten im Gange. Tertullian und Cyprian bezeugen dies, und man hat keine Ursache

an ihren Versicherungen zu zweifeln. Man sieht hieraus, wie diese Aeltesten am Kirchenregimente Theil hatten, und überhaupt in Gemeinschaft mit dem Klerus das kirchliche Gericht bildeten, denn alle Disciplinarsachen giengen durch ihre Hände, und sie kannten und durften selbst bei dem Kirchenbanne ihre entscheidende Stimme geben. Das alles ereignete sich im dritten Jahrhunderte, und galt als eine alte Sitte, die man wegen ihrer Vorzüglichkeit beibehielt. Selbst im 5ten Jahrhunderte findet man noch häufige Spuren, welche deutlich zu erkennen geben, daß dieses Mitregiment der Volks-Aeltesten noch nicht abgeschaft war. —

(Die Fortsetzung folgt.)

IV.

Dogmatik.

Polemik.

Rechtfertigung des katholischen Christenthums, vom Grafen Leop. von Stolberg.

1) Ueber die Autorität der Kirche in Glaubenslehren.

(S. 341.) Die Mitglieder christlicher, aber von der katholischen Kirche getrennter, Parteien, werfen uns Katholiken vor, daß unsere Religion nicht blos auf Autorität des göttlichen Wortes, sondern auch auf Autorität der Kirche beruhe. Als ob irgend ein Gesetz ohne authentische Vollzieher sich in Kraft erhalten, oder, als ob die heilige Schrift einer authentischen Erklärung entbehren könnte, welche eine Richtschnur des Lebens dem Herrscher, dem Weisen, und dem Hirten auf dem Felde zieht; welche Bewegungsgründe zum Handeln und Trost im Leiden, aus der künftigen Welt hernimt; welche vom Unsichtbaren ausgeht und auf den Unsichtbaren zurück führt! Als ob auch die Erfahrung seit achtzehn Jahrhun-

*) S. Zwo Schriften des h. Augustinus von der wahren Religion und von den Sitten der katholischen Kirche. Mit Beilagen und Anmerkungen von Friedr. Leop. Grafen zu Stolberg. Münster und Lpz., bei Waldeck, 1803. 351 S. gr. 8.

hunderten nicht gelehrt hätte, welcher verschiedenen Deutungen diese Schrift fähig scheine, sobald man sich erkühnt, „die Gemeine des lebendigen Gottes, diesen Pfeiler und Grundveste „der Wahrheit" 1 Tim. 3, 16. zu verlassen.

Die Parteienstifter giengen alle aus von dem Grundsatze, daß die heilige Schrift den Erkenntnißgrund der ganzen Lehre so deutlich als vollständig in sich selbst enthalte. Gleichwohl mußten sie eben diesem Grundsatze sehr bald zuwider handeln, als zahllose aus Spaltung entstandene Spaltungen die Mitglieder jeder Secte nöthigten, sich zu einem besondern Glaubensvereine zu bequemen. So lang diese Parteien auch nur einen Schemen (Schattenbild) von Bestand zeigen wollen, müssen sie fortfahren auf Beibehaltung ihrer verabredeten Glaubenslehren zu halten, und ihre öffentlichen Lehrer, sowohl der Kirchen als der Schulen, feierlich zu verpflichten, nicht aus dem Kreise zu treten, den der Stab ihrer Stifter ihnen in den Sand, auf den sie ihr Lehrgebäude gründeten, gezeichnet hat. Matth. 7, 26. Wollen sie das nicht, soll das einzige Object ihres Vereins Widerspruch, Protestation wider jede positive Lehre seyn, wie schon laut von vielen ihrer Meister behauptet und gelehret wird; so entfernen sie sich von dem Bekenntnisse, zu welchem eben diese Meister sich eidlich verpflichten lassen, mehr, als ihre Stifter sich von der katholischen Kirche entfernten, und alle Idee von Christenthum muß bald unter ihnen verschwinden; alle Idee von gesellschaftlichem

chem Verein. Wir Katholiken hingegen haben uns in der Lehre nie einer menschlichen Autorität, als solcher, unterworfen.

Die Autorität der Kirche, das heißt, der in ihrem Glauben vereinten Bischöfe der Kirche Gottes, ist für uns in Absicht auf Glaubenslehren göttlich, weil Christus den Aposteln und deren Nachfolgern verheißen hat, daß Er „bei ihnen „seyn werde alle Tage, bis an der Welt Ende" Matth. 28, 20. und daß „der heilige Geist, der „Geist der Wahrheit, bei ihnen bleiben werde ewig„lich, in ihnen seyn, sie alles lehren, sie in alle „Wahrheit leiten würde". Joh. 14, 16. 17. 26. 16, 13.

(Nachschrift. In wie fern diese bibl. Stellen in diesem denselben hier gegebenen Sinne auf die vereinten Bischöfe, welchen der Hr. Graf in Glaubenslehren göttliche Autorität zuschreibt, passen, zeigt die Kirchengeschichte, besonders die Historie der Concilien und Päbste, z. E. des tridentinischen ꝛc., oder eines Alexanders VI.)

2) Wer den Namen eines Ketzers verdiene.

Gewöhnlich werden nicht solche, welche sich nicht zum Christenthum bekennen, Ketzer genannt, sondern Christen, die das Ansehen der katholischen Kirche nicht gelten lassen.

Das deutsche Wort Ketzer, über dessen Ableitung ich nichts befriedigendes gelesen habe, ist ein gehässiges Wort, dessen Gebrauch von wahren Katholiken, das heißt von solchen, die vom Geiste

der

eine gewisse Art von Teufeln nur durch Beten und Fasten könne ausgetrieben werden. Und Paulus, den man doch nicht des Widerspruchs mit sich selber zihen wird, Paulus empfiehlt das Fasten, und giebt es an als eine Uebung, durch welche man sich als einen „Diener Gottes beweisen" soll. 2 Kor. 6, 5.

Schon gottselige Israeliten fasteten, wie Hanna, von welcher es heißt: „sie dienete Gott mit „Beten und Fasten, Tag und Nacht." Luc. 2, 37.

Die Apostel fasteten, ehe sie zum evangelischen Berufe, Männern Gottes die Hände auflegten. Ap. Gesch. 13, 2. 3.

Auch die Schriften des h. Augustinus zeigen, wie entfernt er davon war, das Fasten nicht für sehr nützlich zu halten.

Die Kirche ist einstimmig und zu allen Zeiten dieses Glaubens gewesen; darum haben auch der h. Chrysostomus und Theophylaktus, die vom h. Augustin angeführten Worte Pauli (1 Tim. 4, 8. „Die leibliche Uebung ist zu wenigem „nütze, die Frömmigkeit aber ist nützlich zu allen „Dingen, und hat die Verheißung dieses und des „zukünftigen Lebens.") durchaus nicht aufs Fasten deuten wollen. Vielmehr deutet das griechische Wort ασκησις auf Leibesübung, mit welcher Paulus, wie an verschiedenen andern Stellen, die Uebungen der Gottseligkeit vergleichet, unter andern in diesen Worten: „Wisset ihr nicht, daß die so „in den Schranken laufen, die laufen alle; aber „einer erlanget das Kleinod; laufet nun also,

daß

„daß ihr es ergreifet. Ein jeglicher aber der da „kämpfet, enthält sich alles Dinges: jene also, daß „sie eine vergängliche Krone empfahen; wir aber „eine unvergängliche. Ich laufe aber also, nicht „als aufs ungewisse; ich fechte also, nicht als der „in die Luft streichet. Sondern ich betäube mei„nen Leib, und zähme ihn, auf daß ich nicht den „andern predige, und selbst verwerflich werde.“ 1 Kor. 9, 24—27. Diese Worte mögen zeigen, ob es für diejenigen, welche das Fasten und andere Abtödtungen gering achten, rathsam sey, sich auf den heiligen Paulus zu berufen.

(Nachschrift vom Epitomator. Paulus sagt nach dem Zusammenhange des Ganzen folgendes: Ich versage meinem Körper Bequemlichkeiten, indem ich auf den beschwerlichen Reisen zur Ausbreitung des Christenthums selbst durch Händearbeiten mir den Unterhalt verschaffe, um der Schwachen willen unschuldige Mahlzeiten, die einen religiösen Anstrich haben, bei den Heiden vermeide ꝛc; ich behandle als ein Apostel, der sein Beispiel als Muster den übrigen Lehrern und allen Christen darstellt, den Körper hart, (nicht aus einem seltsamen Eigensinne, oder um nur dem Körper wehe zu thun), sondern darum, daß ich nicht den andern predige, und selbst verwerflich werde, Vorwürfe verdiene; wörtlich: damit ich nicht den Herold mache und dabei selbst nicht bestehe. Lasset euch mein Beispiel empfohlen seyn: Bequemlichkeit und sinnliche Genüsse, sobald sie mit der Tugendübung in Kollision kommen, mit Vergnügen aufzuopfern.)

VI.

Predigerwissenschaften.

Liturgik.

1) Ueber den Sinn und die zweckmäßige Feier der Messe bei den Katholiken.

1) Von der Messe überhaupt.

(S. 32.) Unter allen gottesdienstlichen Handlungen der katholischen Kirche hielt man bisher die Messe für die wichtigste. Die Anhörung der Messe an den Sonn- und Feyertagen, ist eines der strengsten Kirchengebote. Es ist nicht zu läugnen, daß man der Messe eine Gestalt geben könnte, wodurch der wahre Zweck eines Gottesdienstes sehr gut würde befördert werden.

Die Messe, ist eigentlich eine compendiöse Darstellung der verschiedenen gottesdienstlichen Handlungen, welche die alten Christen in ihren Versammlungen verrichtet haben.

Diese Verrichtungen bestanden: a) Im gemeinschaftlichen Gesang und Gebet. b) In Lesung und Erklärung der h. Schrift. c)

*) S. Neue Liturgie des Pfarrers M. in K. im Departement L. der französischen Nationalsynode zur Prüfung vorgelegt. Tübingen, bei Heerbrandt. 1802. 184 S. 8.

c) In Darbringung der Opfer zum Unterhalt der Armen, und zur Bestreitung der kirchlichen Angelegenheiten. d) In der Feyer des Andenkens an den Tod Jesu, durch das heilige Abendmal.

Wie entstellt dieser schöne Zweck der ehemaligen Christenversammlungen in der Messe sey, und wie wenig er in der Kopie jetzt kennbar sey, kann man daraus abnehmen, daß vielleicht unter hundert Christen kaum einer ist, der dieses weiß, und daß ihn eben so wenige errathen werden, wenn man es nicht sagte.

Wenn man also aus der Messe einen wahren Gottesdienst machen will, der dazu geeignet seyn sollte, den moralischen Gottesdienst in unsern Herzen zu befördern, so muß sie werden, was sie seyn sollte. Sie muß bestehen in dem allgemeinen Gesang und Gebet, in Lesung der heiligen Schrift, in Darbringung unserer freiwilligen Opfer für die Armen und die Bedürfnisse unserer Kirche, und in der Feyer des Andenkens an Jesum im heiligen Abendmahl.

Hieraus folgt, daß alle Ceremonien, die zu diesen Handlungen nicht gehören, und deren Absicht man nicht auf der Stelle einsieht, zwecklos, das sie für ihre Bestimmung zu kleinlich und zu unwürdig sind. Wozu also die vielen Rechts- und Linksum, die vielen Kreuze, das oftmahlige Küssen des Altars, die vielerlei Gebärden der Hände, das viele Kniebeugen u. s. w.?? wobei der Geist des Priesters nothwendig zerstreut werden muß, weil

es

es unmöglich ist, alle diese Kleinigkeiten zu beobachten, ohne seine Aufmerksamkeit, die man dem Wesentlichen der Sache schuldig ist, mit den geringfügigsten Dingen zu theilen?

2) Von der Privat oder stillen Messe.

(S. 34.) Schon aus dem, was ich von der Messe überhaupt gesagt habe, erhellt, daß eine Privat oder stille Messe nicht wohl bestehen könne. Sie ist nicht, was sie vorstellen sollte, und ihre ganze Einrichtung ist nicht dazu geeignet, den wahren moralischen Gottesdienst zu befördern. Wenn man aber noch die vielen zufälligen Umstände überlegt, mit welchen dieselbe verbunden ist, so kann man unmöglich den Wunsch in sich unterdrücken, daß dieselbe abgeschaft werden möchte.

Schon ihre Alltäglichkeit, noch mehr die öftere Wiederholung derselben in einem Tage, muß der Privatmesse das Ansehen nehmen, welches ihre Wichtigkeit zu fordern berechtigt wäre. Man betrachte einmal den Kaltsinn derjenigen sowohl, welche die Messe anhören, als auch derjenigen, welche dieselbe lesen, und man überlege, ob dieselben nicht in ihrer verschwenderischen Hinwerfung aufzusuchen sei. Bei den Zuhörern kann sich der Priester kein grösseres Verdienst machen, als wenn er eine kurze Messe ließt, ihm selbst aber ist es beinahe unmöglich geworden, eine Messe langsam und mit Aufmerksamkeit zu lesen, weil es kaum mehr hindern kann, daß die Worte, die er

so

so oft aussprechen muß, nicht geschwinder von seiner Zunge wegrollen, als daß sie eine gehörige Aufmerksamkeit begleiten könnte; und das ewige Einerlei kann weder dem Herzen, noch dem Verstande eine kraftvolle Nahrung seyn. Ich glaube mich auf das Zeugniß eines jeden Priesters berufen zu dürfen, wie viel Mühe es koste, um sich nicht auch die wenigen Worte der Konsekration ohne Aufmerksamkeit entschlüpfen zu lassen.

Aber noch anstößiger ist mir die Messe, wenn ich einerseits die Forderung der Religion betrachte, die sie in Ansehung dieser wichtigen Handlung an den Priester macht, und andererseits die beinahe gänzliche Unmöglichkeit sehe, derselben alle Tage genugthun zu können. Wer kennt die Schwachheiten der Menschen nicht, ihre ungleichen Launen, die oftmahlige natürliche Stumpfheit ihrer Gefühle, die mannigfaltige Verschlossenheit ihres Verstandes und ihres Herzens, und das daraus entstehende gänzliche Unvermögen zu allen höhern Geistesgeschäften? Wer kennt ihre täglichen Geschäfte nicht, ihre ökonomischen Sorgen, die Verdrüßlichkeiten, die mit denselben verbunden sind, alle Widersprüche, die sie oft ertragen müssen, und überhaupt alle die Schlingen, die ihren Geist fesseln und unterdrücken? — Wer kennt die Gefahren nicht, die den Priester alle Tage umschweben, und wer weiß es nicht, welche Last der Cölibat sey, und wie leicht der Geistliche bei so vielerlei Versuchen, bei dem gefahrvollsten täglichen Umgange, den ihm sein Stand

und sein Amt nothwendig macht, unter derselben erliegen könne?? —

Wollte Gott! wir wären die alltäglichen traurigen Zeugen nicht, wie oft die Priester von den größten Fehltritten weg sich hin in das Heiligthum schleichen. Nur die Alltagsgewohnheit kann sie gegen die Verantwortlichkeit ihrer heiligen Verrichtungen so gefühllos machen, daß sie das Allerheiligste ganz mechanisch und wie eine ganz gemeine Speise genießen. Aber diese Gefühllosigkeit ist es auch, die endlich zur gänzlichen Unempfindlichkeit gegen alles, was bisher dem Menschen heilig war, herabsinkt. Theoretisch ein bigotter Orthodox, praktisch ein offenbarer Atheist, auf der Zunge ein Fanatiker, und im Herzen der Verächter der Religion! Diese Betrachtung muß sich schon einem Augustin, und Hieronymus aufgedrungen haben, da auch sie schon so viele Bedenklichkeiten über die Alltagscommunionen äußerten.

Ich bin überzeugt, daß die Meßstipendien großen Antheil an der Beibehaltung der privat oder stillen Messe haben. Aber gerade diese Meßstipendien sind es, welche dieselbe in den Augen des vernünftigen Christen noch mehr herabwürdigen.

Man überlege jene ehemaligen Mißbräuche, und den Aberglauben, den man mit der Messe getrieben, da man Zwangmessen bestellte, da man aus Gewinnsucht oft mehrere Messen in einem Tage gelesen, da keine Meßintention so unheilig war, die man sich nicht erlaubte.

Man

Man bedenke die schlimmen Folgen, die der falsche Glaube an die Wirkungen der Messe schon oft hervorgebracht hat. Nur gar zu oft habe ich erfahren, daß man sich lieber mit etlichen Meßstipendien, als mit dem mühsamen Werk eines thätigen Christenthums den Himmel zu erkaufen wünschte, und daß man seine moralischen Schulden lieber mit Gelde, als mit der Erfüllung seiner Pflichten, und der Besserung seines Herzens bezahlen wollte. Ja! daß man sogar für die Wiedererhaltung seiner Gesundheit lieber ein paar Messen, als eine Medizin bezahlte, welche letztere gemeiniglich unangenehm einzunehmen ist; und daß also dadurch auf die unverantwortlichste Weise die wahren Heilmittel verabsäumt wurden. Hingegen kenne ich nur wenige Priester, die wider dergleichen Mißbräuche eifern, und die uneigennützig genug sind, andere eines bessern zu belehren, und denselben den moralischen Schaden so wohl, als auch den physischen vorzustellen, der aus einem solchen falschen Wahne entspringen muß.

Dieses Messengewerb war es auch, wozu man mehrere Priester ausweyhte, und die man für alles Uebrige, nur für das Allerheiligste nicht, zu untüchtig hielt, die selbst unsre Kirche zu ihrer eignen Schande Sacerdotes simplices, der Pöbel aber Messenfischer nannte, die also den einzigen Beruf hatten, von der Einfalt der armen Leute zu leben, und sich alle Mittel erlauben mußten, ein paar Franken für Messen zu erhaschen.

Wie gefährlich können nicht Leute in einem Staate werden, denen der

Aberglaube so werth als ihre Existenz seyn muß, weil diese von jenem abhängt!

Endlich urtheile man selbst, welche schwere Aufgabe, für unsere Theologen die Erklärung sey, wie der Priester besondere Früchte der Messe demjenigen zutheilen könne, der sie bezahlt, da doch in der Messe alles ex opere operato geschieht, und er nicht das geringste Verdienst dabei hat? Oder, ob etwa Christus selbst daran Antheil nehme, wenn man seinen Priestern einige Maaß Wein für eine Messe bezahle? — Bekannt ist es, daß ehemals die Priester von den Opfern der Glaubigen lebten; auch billig ist es, wie Paulus sagt, daß diejenigen, die dem Altare dienen, auch vom Altare leben. Aber wir haben ja heut zu Tage gestiftete Beneficien. Auch werde ich immer denjenigen segnen, der mit mildreicher Hand einen armen Priester unterstützt. Aber es ist doch untröstlich für einen armen Priester, solche Unterstützungen meistens aus den Händen armer und einfältiger Leute empfangen zu müssen, indem die Reichern und Vornehmern, die dieses am besten könnten, zu aufgeklärt seyn wollen, als daß sie noch Messen lesen ließen; und es ist auch unredlich, dergleichen Unterstützung unter einem andern, als unter dem ihr eigenen Namen eines wohlthätigen Geschenkes anzunehmen.

Wenn man alles dieses aufrichtig, ohne Vorurtheile und Eigennützigkeit, mit dem Sinne und dem Gefühle eines ächten Christen, und eines wahren Verehrers der Religion beherziget, so muß

der

der Wunsch in uns verstärkt werden, daß die privat oder stillen Messen abgeschafft werden möchten. Aber es müßte dieses um so mehr von einem höhern Orte her geschehen, je weniger der abergläubische und nun schon verwöhnte Pöbel es einem Priester verzeihen würde, der aus eigenem Antrieb solche Privat- und Alltagsmessen unterlassen würde. Dieser Pöbel hängt an nichts so eifrig, als an einer Sache, bei der er einer Seits so wenig zu thun hat, und von der er sich anderer Seits so viel verspricht.

Aus allem, was ich bisher gesagt habe, wird man von selbst schließen, daß ich unter der öffentlichen und feierlichen Messe nur diejenige verstehe, welche an Sonn- und Festtagen gehalten werden sollte. Aber desto begieriger wird man nun seyn, die Einrichtung einer solchen Messe zu hören, die den Grundsätzen, die ich von einem Gottesdienste, und vorzüglich von einer Messe überhaupt aufgestellt habe, entsprechen würde. Ich eile, dieselbe nach ihrem ganzen Umfange mitzutheilen, und handle also:

a) Von dem Gesang und dem Gebete, als der ersten Bestimmung der Messe.

Der Kirchendiener giebt mit drei auf einander folgenden Zügen derjenigen Glocke, welche auch sonst die Erscheinung des Priesters vor dem Altar in unsern Kirchen bisher verkündigte, das Zeichen zur Stille und allgemeinen Aufmerksamkeit. Mit dem letzten Zuge besteigt der Priester den Altar. Seine ganze Stellung,

lung beweißt seine innerliche Ehrfurcht vor der Handlung, die man beginnt. Gegen den Himmel gefaltete Hände, niedergeschlagene Augen u. s. w. dürften wie bisher zu einer solchen ehrfurchtsvollen Stellung gehören. Hier redet er das Volk mit rührender Stimme und auf nachfolgende oder eine ähnliche Weise an.

„Theuerste Mitchristen! wir versammeln uns „heute, um unsere gemeinschaftlichen Empfindun„gen der Andacht vor dem Angesichte Gottes des „Allmächtigen auszuschütten. O, daß uns die „ächten Christengesinnungen hierbei beseelten! O „daß ein neues Streben nach Tugend, und nach „unserer Vervollkommnung hiedurch in uns erwachte, „und unserer aller Andacht uns hiezu belebte! Alles, „was dem frommen Endzweck unsrer gegenwärti„gen Versammlung hinderlich seyn könnte, soll „zur gegenwärtigen Stunde weit von uns entfernt „seyn. Die Geschäfte, von denen wir herkommen, „die Sorgen, die wir mit hieher genommen, sol„len unser Herz nicht beunruhigen und unsere Auf„merksamkeit nicht zerstreuen! Im feurigsten Ge„fühle der Andacht beginnen wir nun unsern Got„tesdienst mit dem schönen Liede:“

Hier benennet er die Anfangsworte des Liedes, sagt, wo es in dem hiezu gedruckten Kirchenbuche zu suchen, wovon das Lied handle, worin der Geist desselben bestehe, und welche Empfindungen es in uns erregen solle. Dann stimmt der Organist die Orgel an, während der Priester mit langsamen Schritte vom Altare geht, und auf einem

nem zur Seite angebrachten Sitze sich niederläßt, auf die Art, wie es bisher in unsern sogenannten Vespern üblich war. Die ganze Versammlung setzt sich gleichfalls nieder, und zwei der besten Sänger singen den ersten Vers des Liedes. Erst bei dem zweiten Verse wird der Gesang allgemein.

Die Melodie des Liedes ist feierlich, aber einfach, und leicht zu singen; und muß von einer zweiten Stimme leicht in Terzen begleitet werden können. Die Lieder selbst sind von wenigen Versarten, damit sie sämmtlich in etwa sechs oder acht Melodien können gesungen werden. Bei dem letzten Verse oder bei demjenigen, womit er das Lied endigen will, erhebt sich der Priester mit der ganzen Versammlung von seinem Sitze, und besteigt wieder mit langsamen Schritten den Altar, und nach vollendetem Liede, fällt er und das ganze Volk auf die Kniee. Dann fängt er mit einer rührenden Stimme ein Gebet zu verlesen an, welches die Empfindungen unterhält, die das Lied erweckt hat, und welches allezeit gleichen Inhalts mit dem Liede seyn muß, so daß, wenn z. B. das Lied ein Danklied gewesen, das darauf folgende Gebet ebenfalls ein Dankgebet seyn sollte.

Die Gebete sind auch so verfaßt, daß nach jedem Absatz das ganze Volk die Empfindung in wenigen Worten ausdrücken kann, die man in dem Gebet erwecken wollte. Z. B. bei einem Dankgebete ruft das Volk nach jedem neuen Absatze, wo von jeder eine besondere Wohlthat betrachtet, aus: Dank, ewiger Dank sei dir, o Gott!

Oder

Oder bei einem Bußgebete: Ach, Gott, verzeih uns armen Sündern! Oder bei einem Gebete, das unsre frommen Entschlüsse und Vorsätze enthält; Ach, stärke unsere guten Vorsätze, o Gott! Fast auf die Art, wie man sonst Litaneyen zu beten pflegte, nur mit dem Unterschied, daß die Absätze solcher Gebete länger, und folglich der Wiederholungen von Seiten des Volks weniger sind. Es ist dieses ein überaus geschicktes Mittel, die Aufmerksamkeit des Volks zu erhalten, und den Geist desselben mit dem Geiste des Gebetes zu vereinigen.

Nach vollendetem Gebete ruft der Priester mit feierlicher Stimme.

„Laßt uns, Brüder! unser Gebet mit dem „allerschönsten Gebete schließen, desgleichen noch „kein Sterblicher erfunden, in welchem himmlische „Weisheit liegt, und das alles in sich enthält, „was wir wünschen und verlangen können, nämlich mit dem Gebete unsers Herrn Jesu Christi."

Und hier fängt er in einer noch höhern Stimme das Vater unser u. s. w. langsam, und so mährend, als möglich zu beten an, mährend er und das ganze Volk die Hände vor das Gesicht hält. Nach Endigung dessen bleibt er und das ganze Volk eine Minute lang in dieser ehrfurchtsvollen Stellung. Eine feierliche Stille herrscht in der ganzen Kirche, und jeder wird seiner eignen frommen Begeisterung überlassen. Endlich stehet er wieder auf, und gehet

b) zur

b) zur zweiten Bestimmung der Messe, nämlich zur Lesung und Erklärung der heiligen Schrift über. Hier erhebt er wieder seine Stimme und spricht:

„Brüder! Wir haben nun unsere Herzen vor „Gott ausgegossen, wir haben mit Gott geredet; „lasset uns nun unsere Aufmerksamkeit aufs neue „sammeln, und auch dasjenige hören, was Gott „zu uns redet! Sehet hier das ehrwürdige Buch (er hebt das neue Testament empor). Es sind in „demselben die Worte und die Thaten Jesu beschrieben. Wer kann Jesum den Beglücker und Retter der Menschen lieben, ohne zugleich Ehrfurcht „vor diesem Buche zu haben? Lasset uns darin „lesen, was der Evangelist N. im N. Kapitel, N. „Verse schreibt!“

Hier fängt er an zu lesen; bei einem dunklen Verse schaltet er gleich die kleinen Erklärungen desselben ein, und am Ende der gelesenen Stelle faßt er alles, was er gelesen, in wenige Sätze zusammen. Dann fährt er weiter fort.

„Ihr habt den Evangelisten gehört, lasset uns „nun auch einen Apostel reden hören. Der Apo„stel N. schreibt in seinem Briefe N. folgendes.“

Er liest eine kurze Stelle eines Apostels ebenfalls mit eingeschalteten kleinen Erklärungen der undeutlicheren Stellen, und schließt am Ende die Lectionen mit einer kurzen nachdrücklichen Empfehlung des Gelesenen, auf folgende oder ähnliche Weise.

„Ihr

„Ihr habt die schönen Lehren gehört, die uns das „Evangelium sowohl, als der Apostel gegeben hat. „Lasset uns dieselben beherzigen! Lasset sie gute Früch„te in uns hervorbringen! Lasset uns im Werke „beweisen, daß wir von der Wahrheit derselben „überzeugt und durchdrungen, und daß wir in „Worten und Werken wahre Jünger Jesu sind.“

Von diesem Theil der Messe geschieht der natürlichste Uebergang zu der

c) weitern Verrichtung, die in der Messe vorgeht, und welche in Darbringung unserer Opfer besteht. Da nämlich der Priester den zweiten Theil der Messe mit der Empfehlung des thätigen Christenthums endigt, und da dieses gewiß vorzüglich in der Ausübung christlicher Liebe besteht, so verfolgt er den Gedanken, den er in den Herzen der Anwesenden erweckt hat, und spricht:

„Aber, wodurch Brüder! werden wir unser „Christenthum thätiger beweisen, als dadurch, daß „wir Liebe gegen einander haben? Aus dem, sagt „Jesus: wird man erkennen, daß ihr meine Jün„ger seyd, so ihr Liebe gegen einander habt. Wie „gerne werdet ihr also die Beweise eurer Liebe, „und eure kleinen Opfer darbringen, da ihr wißt, „daß sie euren armen Brüdern gehören? Aber noch „eines vergesset nicht. Bedenket, was Jesus von „den Opfern sagt: Wenn du etwas gegen deinen „Bruder hast, so gehe zuerst hin, und versöhne „dich mit ihm, und dann erst komm, und opfere.“

Hier

Hier bietet Jeder der Anwesenden seinem Nächsten, der mit ihm in den nämlichen Stuhle stehet, die Hand dar. Ein gleiches geschieht von dem weiblichen Geschlechte auf der Seite, wo dasselbe abgesondert von dem männlichen stehet. Unterdessen stimmt der Organist die Orgel an, und es wird ein Lied von der Nächstenliebe gesungen. Der Priester aber gehet vom Altar, setzt sich mit dem Volk nieder, und unterdessen gehen zwei, oder mehrere dazu aufgestellte Personen, je nachdem die Versammlung größer oder kleiner ist, mit den Klingelbeuteln herum, worein die Anwesenden ihre Opfer legen. Nachdem dieses geschehen ist, hört man auf zu singen, der Priester besteigt wieder den Altar, verbeugt sich gegen das versammlete Volk, und spricht:

„Gott vergelte euch mit tausendfältigem Se„gen eure Liebe! Eure Barmherzigkeit soll auch „euch, wenn ihr in Noth gerathet, barmherzige „Herzen erwecken! Der Herr scheue mit Wohlge„fallen auf eure Opfer herab!“

Das sämmtliche Volk ruft zweimal: Amen!

d) Und so fängt die vierte und die vorzüglichste Verrichtung der Messe an, nämlich, die Feier des h. Abendmahls. Der Priester erhebt wieder seine Stimme, und sagt:

„Nun, Brüder! ist noch das Wichtigste übrig. „Jesus Christus hat sich vor seinem Hingehen aus „dieser Welt ein ewiges Denkmal gestiftet. Ein „Denkmal, welches Ihn, und das große Werk „seiner Erlösung, seine Liebe für uns, sein Bei-

spiel

„spiel, seine Lehren, und alle seine Verdienste um „das Menschengeschlecht, ewig in unsern Herzen „unvergeßlich machen sollte. O! höret, was er ge„than.“ (Der Priester erhöhet die Stimme, das „Volk wirft sich nieder auf seine Knie, und hält die Hände vor das Angesicht.) „Am Tage vor „seinen Leiden nahm Jesus das Brod, und als er „es gesegnet hatte, brach er es, gab seinen Jüngern „und sprach:“ (wird sehr langsam und mit stärkerer Stimme gesprochen.) „Dieß — ist — mein „— Leib!“! (Eine kleine feierliche Pause, während der Priester die heilige Hostie in die Höhe hebt.) „Hierauf nahm er den Kelch, segnete ihn, gab ihnen denselben, und sprach: Trinket alle daraus!“ (wird mit stärkerer Stimme ausgedrückt,) „Dieses „ist mein Blut des neuen Testaments — welches „für viele zur Vergebung der Sünden vergossen „wird! (Der Priester hebt den Kelch wieder empor, und es erfolgt wieder eine kleine stille Pause.)

Nun treten diejenigen hervor, welche an diesem Tage kommuniciren. Da die Kommunion ein wesentlicher Theil der Messe, eine wahre Kommunion aber nie möglich ist, ohne daß wenigstens einige an derselben Antheil nehmen, so habe ich die Einrichtung in meiner Gemeinde getroffen, daß an jedem Sonn- und Feiertage einige Familien kommuniciren. Zu diesem Ende habe ich die Gemeinde so getheilt, daß jede Familie im Jahre viermal kommunicirt. Demjenigen, welchen jedesmal die Reihe trift, wird es schon 8 Tage vorher angezeigt. Dadurch aber werden diejenigen auf keine Wei-

Weise von der öftern Kommunion ausgeschlossen, welche nach der Anerkenntniß des Priesters eine besondere Ursache dazu haben, so, wie auch die dazu Aufgeforderten keine strenge Verbindlichkeit haben, diese Aufforderung anzunehmen. Die Vorübende sind zur Beichte bestimmt. Die Kommunikanten des gegenwärtigen Tages bilden einen Kreis um den Altar her, und werfen sich auf die Knie. Der Priester wendet sich an sie, und spricht:

„O Brüder! wir sind heute die Glücklichen, „die von diesem Brode essen, und von diesem Kelch „trinken dürfen. Allein, nicht der liebliche Genuß „des Brods und Weins bei dem Tisch des Herrn, „sondern das, was unser Verstand dabei denkt, und „unser Herz dabei empfindet, das erquikt unsern „Geist, und ist Speise für das ewige Leben: d. i. „hier sollen wir ein öffentliches Bekenntniß von un„serm Christenthum, von unserm Glauben an Gott „und seinen Sohn, Jesum, ablegen, und dadurch „unsere christlichen Brüder erbauen, uns selbst aber „im Glauben, und in einem gottseligen Leben stär„ken. Hier sollen wir das Gedächtniß Jesu und „besonders seines unschuldigen und großmüthigen „Todes feiern. Wir sollen uns diesen unsern besten „Freund vergegenwärtigen, uns seiner Liebe und „Wohlthaten freuen, und ihm mit allen unsern „Brüdern öffentlich dafür danken."

„Hier sollen wir ihm, als unserm Erretter, „unsre Unterwerfung bezeugen, ihm aufs neue den „Eid der Treue und des Gehorsams schwören, und „uns zu einer freudigen Nachahmung seines Bei-

spiels

„spiels ermuntern. Wir sollen uns in der Hoff„nung der Unsterblichkeit stärken, die uns sein Tod „und seine Auferstehung so gewiß gemacht hat, und „diese Hoffnung soll uns zum Siege über uns selbst „und unsere Sinnlichkeit verhelfen, und uns in un„serm Streben nach Tugend und Vollkommenheit „nie müde werden lassen.“

„Hier endlich sollen wir uns durch den Genuß „dieses gemeinschaftlichen Liebesmahls mit allen un„sern Brüdern in der Nähe und in der Ferne ver„einigen, und unser Herz allen Empfindungen der „Achtung, der Liebe, des Wohlwollens und des Wohl„thuns, der Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit, des „Mitleids und der Mitfreude öffnen, die wir ih„nen schuldig sind. Brüder! sind dies die Absich„ten, die uns hieher ziehen? Sind dieses die Ge„sinnungen und die Empfindungen, die uns in dem „gegenwärtigen Augenblicke beseelen? O prüft euch „selbst nach Paulus Lehre, und denket: daß der, „der unwürdig isset und trinket, zu seinem Unglück „isset und trinket. Glaubt ihr aber, euch selbst das „Zeugniß, von diesen Gesinnungen und Empfin„dungen durchdrungen zu seyn, geben zu können, „dann kommet und nehmet hin.“

Hier steigt der Priester vom Altar, reicht jedem, der im Kreise um den Altar herkniet, die heilige Hostie dar, dann nimmt er den Kelch, und theilt ihn auf diese nämliche Weise aus, und erst alsdann stehen die Herumknicenden auf. Wenn noch mehrere Kommunikanten übrig sind, bilden sie einen neuen Kreis, und der Priester verfährt wieder

der, wie zuvor. Sind mehrere Priester in der Kirche angestellt, so reicht einer derselben die Hostie, und der andere den Kelch dar. Bei Austheilung der Hostie sowohl, als des Kelchs sagt der Priester:

„Es gedeihe euch zum ewigen Leben.“

Dann kehren die Kommunikanten zu ihren Stühlen; der Priester aber auf den Altar zurück, und nimmt dann selbst die heilige Hostie, und das Uebrige des Kelches zu sich. Da die Kommunikanten sich zuerst durch die Beichte anmelden, so kann leicht gehindert werden, daß nicht zu viel übrig bleibe. Nach vollendeter Verrichtung wäscht sich der Priester die Hände, der Kirchendiener reicht ihm das dazu Nöthige dar, und dann endigt er den Gottesdienst mit nachfolgender oder einer ähnlichen Anrede:

„Geliebte Mitchristen! denket nun zurück, „was ihr an diesem festlichen Tage gethan, ge„dacht und empfunden, wozu ihr euch verpflichtet, „für was ihr euch da ausgegeben, welchen Sün„den und Fehlern ihr da vor Gott, dem Allwissen„den, entsagt, zu welchen Pflichten und Tugen„den ihr euch vor ihm anheischig gemacht habt. „Ach, schränket diese frommen Gesinnungen und „Empfindungen nicht auf diese Stunde der An„dacht ein, sondern lasset euer ganzes Leben davon „zeugen! Vergesset nie, was euch der Herr ge„than hat! Lasset es nicht bei bloßen Versprechun„gen bewenden, sondern leget die Hand ans Werk, „und führet eure guten Vorsätze standhaft aus!

„Be-

„Bezahlet dem Höchsten eure Gelübde! Leistet eu„ren Brüdern das, was ihr ihnen zu leisten an„gelobtet! Bringet Gott, bringet eurer Pflicht, „bringet eurem Gewissen, bringet eurem Neben„menschen die Opfer, die ihr hier für nothwendig „erkanntet! Denket stets so, wie ihr hier dachtet, „und seid, und werdet das immer mehr in der „That und Wahrheit, wofür ihr euch hier aus„gabet; und lasset eben diese Denkungs- und „Sinnesart, die euch hier beseelte, auch in die „Welt, zu euern Geschäften, Gesellschaften und Ver„gnügungen euch begleiten, und bei denselben leiten! „Gott verleihe uns hiezu Kraft und Stärke, er „nehme uns alle in seinen väterlichen Schutz, und „gebe, daß wir immer vollkommener und weiser „werden, bis wir endlich das Ziel unserer Wün„sche, nämlich die endlose Glückseligkeit insge„sammt, wie wir hier versammlet sind, erreichen, „durch Jesum seinen Sohn, unsern hochgelobten „Herrn und Seligmacher.“

Das Volk ruft: Amen, Amen, Amen!

Der Priester geht gerührt vom Altar, das Volk geht in der ehrfurchtsvollsten Stille aus einander.

---

2) Litur-

2) Liturgische Vorschläge für Protestanten und Katholiken.

(S. 3.) Ein Theil der Geringschätzung der Religion entsteht aus der Vernachläßigung der öffentlichen Gottesverehrung; besonders, da nach der bisherigen Verfassung der christlichen Staaten, der bei weitem größte Theil der Einwohner nur in der Kirche Unterricht über die Wahrheiten der Religions- und Sittenlehre zu erhalten pflegt. (S. 22.) Dieses sehen mehrere Häupter der Staaten ein, und noch neuerlichst erklärte der König von Preussen, Friedrich Wilhelm III. sein höchstes Mißfallen über die Geringschätzung des öffentlichen Kultus, und forderte den ersten seiner geistlichen Räthe Vorschläge ab, über die Mittel, den ächt religiösen Volkssinn in den Staaten seines Königreichs zu begründen.

(S. 23.) Der gewissenhafte Religionslehrer sieht in der Ausübung seines Geschäfts so manches Ueberflüßige, Unzweckmäßige und dem Geiste des Zeitalters nicht Angemessene, dessen Abstellung zu wünschen ist, damit etwas

*) S. Ueber Gottesverehrungen und kirchliche Reformen; mit besonderer Hinsicht auf die von Friedrich Wilhelm 3., dem preußischen Ober-Consistorium abgeforderten Vorschläge zur Belebung eines ächtreligiösen Volkssinnes. Vom Doct. Jenisch, in Berlin, b. J. G. Braun. 1803. 262. S. 8.

was dem Geiste der übrigen Kultur Entsprechenderes eingeführt werde.

(§. 42.) Von der christlichen, als von der vernunftmäßigsten Religion, verlangt man mit Recht, daß auch ihre äußere Form, oder mit andern Worten, die öffentliche Gottesverehrung, in allen ihren Theilen, Beförderung der Sittlichkeit und der wahren Gotteserkenntniß beabsichtige. Denn da das Innere des Christenthums (seine Lehren, Vorschriften und Verheissungen) auf eine gebildete und veredelte Menschheit berechnet, oder, nach dem Ausdruck seines göttlichen Stifters, Geist und Wahrheit ist; so muß auch die äußere Form diesem innern Wesen entsprechen.

Der angemessenste Name für eine solche äußere Form ist ohne Zweifel „öffentliche Gottesverehrung" statt Gottesdienst, welches die zurückstossende Idee von Frohn und Fetischmus erweckt. Denn was kann eines durch gemeinschaftliches Recht und Wohl vereinten Volkes würdiger seyn, als der allerhöchsten Vernunft, welche ewigweise, ewiggut, über alles waltet, was geschaffen ist, eingedenk zu seyn, ihre heilbringende Gesetze der Ordnung, des Rechten und Guten, sich zu vergegenwärtigen, und sich zur heiligen Beobachtung derselben gemeinschaftlich zu ermuntern?

Gottesverehrung in diesem erhabenen Sinne, ist kein ägyptischer, kein griechischer und kein römischer Gottesdienst zu nennen. In unsern Tempeln oder Gotteshäusern wird also

1) Un-

1) Unterricht über Erkenntniß des unendlichen Schöpfers und Vaters der Menschen und über Sittenlehre, als heiliges Gesetz seines unwandelbaren Willens, ertheilt.

2) Jeder siebente Tag der Woche ist diesem Unterrichte geweihet; welchem sich einige ausserordentliche Feste zur Erinnerung an die gröste Geschichte des christlichen Religionsstifters anschliessen.

3) Das Abendmahl, so wie es unter den Protestanten gefeiert wird, kann sehr schicklich als eine andächtige Privatfeier angesehen werden, welche Hausväter und Hausmütter mit ihrer Familie, Gatte und Gattin, Eltern und Kinder, entweder zu einer überhaupt bestimmten Zeit, oder auch bei gewissen merkwürdigen Vorfällen ihres Privatlebens gemeinschaftlich begehen.

4) Die Taufe der Christen ist eine Weihe des Neugebohrnen, an die Gottheit und an die Sittlichkeit.

5) Die Einsegnung nach vollendetem Religionsunterrichte, ist einer der zweckmäßigsten und feierlichsten Aktus der christlichen Liturgie.

6) Traureden der Geistlichen würden vielleicht heilsamer wirken, wenn alle Trauungen in der Kirche gehalten würden.

7) Nur Leichtsinn der Geister und gewöhnliche Armuth der Hinterbliebenen, haben unsere christliche Todtenfeier abgestellt; die einfachste und rührendste Art derselben findet sich bei dem herrnhutischen Ritus.

8) Berather der Nothdürftigen und Armenväter der Gemeinde waren die Apostel und die alten Geistlichen, und das sollten auch überall die heutigen Prediger seyn, so wie sie es zum Theil wirklich sind.

(S. 69.) Um den Vorträgen der Prediger mehr unmittelbares und persönliches Interesse der Zuhörer zu geben, welches in jeder Rücksicht das anziehendste bleibt, und durch dessen glückliche Benutzung und Bearbeitung die Anwendbarkeit der moralisch religiösen Wahrheiten am meisten befördert werden kann, dürften folgende liturgische Vorschläge beherzigt zu werden verdienen.

Man führe folgende neue Feste ein, das heißt, man mache es den Geistlichen zur Regel, daß an bestimmten, in dem Kalender verzeichneten Sonntagen über die durch das Fest dargebotene Gegenstände gepredigt werde.

I. Das Fest der Neugebornen.
II. Das Jugendfest.
III. Das Fest der Ehe, oder der Neuvermählten.
IV. Das Fest der Gesundheit, oder der Genesung.
V. Das Fest des Alters.
VI. Das Fest der Verstorbenen.
VII. Das große Volksfest, oder das königliche (landesherrliche) Geburtsfest.
VIII. Das Frühlings- oder Blüthenfest.

IX. Das Sommerfest, oder das Fest des Wachsthums der Früchte.

— Das Herbst- oder Erndtefest ist schon eingeführt.

X. Das Winterfest, oder das Fest der Ruhe der Natur.

Betrachtet man die genannten Feste näher, so betreffen N. I. II. III. IV. V. VI. merkwürdige Begebenheiten oder Abschnitte des menschlichen Lebens, bei welchen ein Theil von Menschen fast allein nur zu gewissen moralisch-religiösen Gefühlen sich aufgelegt findet, wenigstens sehr leicht dazu erweckt werden kann. Der Volkslehrer würde also sehr zweckmäßig handeln, der natürlichen Stimmung entgegen zu kommen.

Aus Vätern und Müttern, aus Jünglingen und Mädchen, aus Verheiratheten und solchen, die verheirathet zu seyn wünschen, aus Gesunden und Kranken, aus Familien und einzelnen Menschen, die diesen oder jenen ihrer Geliebten, Freund und Anverwandten betrauern, besteht ja gewöhnlich die christliche Versammlung, zu welcher der Prediger redet. Irgend ein Theil der Gemeinde muß daher in diesen den Festen entsprechenden Predigten mit persönlichem Interesse getroffen werden, welches schwerlich von jeder allgemeinen moralischen Predigt gesagt werden kann.

Nicht zu gedenken des reichhaltigen Feldes zur Zergliederung und Einschärfung der häuslichen Pflichten jeder Art, welches diese Feste darbieten, erhalten jene Pflichten nun durch das persönliche Interesse

teresse des Zuhörers ein eigenthümliches Licht, und regen die Gemüther lebendiger an. Es kann nicht fehlen, daß den Zuhörern nicht in einer solchen Predigt Lehren, Ermahnungen und Warnungen ertheilt werden sollten, deren Wahrheit sie nicht durch eigene Erfahrung anerkennen, deren Heilsamkeit sie nicht früher oder später in ihren Lebensverhältnissen durch wirkliche Anwendung erproben könnten.

Denn gesetzt auch: dem einzelnen Zuhörer ist kein Kind geboren, er lebt ohne Ehe, ohne Familie, er war in diesem Jahre nicht krank, er verlor keinen Freund oder Geliebten durch den Tod; so war er doch selbst einst Kind, hatte Eltern und Geschwister, sieht diesen oder jenen aus seiner Familie, oder von seinen Freunden glücklich oder unglücklich, verheirathet, durch Krankheit geschwächt u., oder er wünscht selbst auch einst Gattin und Kinder zu haben u. s. w; so werden doch durch solche Predigten die natürlichsten, die menschlichsten aller Gefühle in ihm aufgeweckt, deren bloße Hervorrufung und Darstellung ihm seinen Werth und seine Bestimmung als Mensch vor Augen hält, und diesen Werth, diese Bestimmung selbst werth machen kann. Wenn es für jeden Stand und Geschäftskreis eine eigenthümliche Moral, mit andern Worten, eine besondere Anwendung der allgemeinen moralischen Vorschriften giebt, so findet der Geistliche gerade in diesen sechs vorgeschlagenen Festen den reichhaltigsten Stoff zur Verhandelung der eigentlichen Hausmoral.

Das

Das große Volksfest, oder das königliche (des Landesherren) Geburtsfest, N. VII. schließt sich zunächst an die Hausfeste an, wie man die N. I — VI nennen könnte. Denn was interessirete das Volk, nächst seiner häuslichen Lage mehr, als das Leben, die Erhaltung, die Gerechtigkeits- Ordnungs- und Menschen- Liebe des Fürsten, unter dessen Regierung es lebt, und in welchem es den allgemeinen Landesvater verehrt? Was fühlt der gemeine Mann lebendiger und für seine Lage einflußreicher, als die Härte oder Milde, den Druck oder die freundliche Landesväterlichkeit der Regierung?

Mit Rührung hört man den gedrückten Bauer in seiner bedeutungsvollen Volkssprache ausrufen: „Was soll man machen? der liebe Gott „wohnt hoch! der Landesherr weit von hier!" So setzt er seinen Landesfürsten neben Gott. Wenn nun von diesem in der Kirche die Rede ist, warum nicht auch von jenem? Nennen wir ihn doch schon vor Gott in dem allgemeinen Landesgebet. Ungeachtet dieses meist kurzen Einschlusses in das allgemeine Kirchengebet, hegt das ununterrichtete Volk nicht selten wegen dieser oder jener, an sich sehr zweckmäßigen, wenigstens durch den Drang der Umstände nothwendigen, und deshalb heilsamen Einrichtungen gegen den Fürsten oder seine Minister Groll im Herzen. Man zögere also nicht, dem Volke über die neuesten Anordnungen im Staate, wenigstens an einem Tage im Jahre, die gehörigen Begriffe beizubringen, die Weis-

Weisheit der Regierung ihm vor Augen zu halten, ihre Gerechtigkeits- und Ordnungsliebe auseinander zu setzen. Vorträge der Art werden die Liebe zu dem Landesfürsten, die Achtung gegen seine Befehle, das Vertrauen auf seine Weisheit und Güte vermehren, und den geheimen Grimm des dienenden Theils im Staate gegen den herrschenden verringern. So gewannen die vom Minister von Herzberg jährlich in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgelegten Nachrichten von den wohlthätigen Anstalten Friederichs II. mehrere dem Monarchen entfremdete Herzen, und berichtigten die Urtheile über dessen Regierungssystem. So feiert auch die russische Nation jährlich drei oder vier Feste, welche einzig dem Andenken an den regierenden Monarchen und an seine Familie gewidmet sind.

So lange der Landesfürst kein Tyrann, kein Verschwender der Schätze des Staats, kein kargender Geizhalz ꝛc. ist; so lange wird ein Fest, seinem Andenken gefeiert, nur Liebe und Vertrauen des Volks gegen ihn erwecken.

Die Feste N. VIII — X. betreffen die merkwürdigsten, mit der Erhaltung und Ernährung des menschlichen Geschlechts, zunächst in Verbindung stehenden Naturerscheinungen, in deren Wechsel sich die Herrlichkeit dessen, der allgütig ist, dem Gedankenlosesten vor Augen stellt, und die daher auch der Aufmerksamkeit keines Vernünftigen entgehen, oder entgehen sollten. Hier spricht mit dem geistlichen Redner die hohe Natur selbst, und

macht

macht seine Stimme in die Ohren und Herzen eindringender. Predigten dieses Inhalts sind eben so viele Kommentare zu dem ewigstrahlenden Denkmal, welches sich Gott in seiner Schöpfung errichtet hat. Predigten dieser Art könnte man die ächte Hausdogmatik der Menschheit nennen.

An den Sonntagen der Feier dieser Feste müßten der Segen, die Vorlesungen, der Gesang ꝛc. dem Gegenstande der Feste selbst entsprechen.

Auf welche Sonntage des Jahrs diese Feste verlegt werden können, ergiebt sich bei einigen von selbst. Das Frühlings- oder Blüthenfest etwa auf den ersten oder zweiten Sonntag nach Pfingsten; das Sommerfest auf den ersten Sonntag im Julius; das Fest der Ruhe der Natur auf den Anfang des Winters. Das Fest der Neugebornen könnte ein oder ein paar Wochen nach Ostern; das Jugendfest bei der hier und da schon gewöhnlichen Einsegnung derselben; das Fest der Gesundheit oder der Genesung gegen das Ende des Herbstes, wo gewöhnlich die meisten Krankheiten herrschen; das Fest der Greise und das der Verstorbenen gegen die letzten Wochen des Jahres hin; das große Volksfest würde am schicklichsten am Sonntage der Woche, in welcher der Geburtstag des Landesfürsten fällt, gefeiert. Auf diese Art stimmte dann auch die Zeit der Feste zu ihren Gegenständen.

Hat auch der ächtpraktische Religionslehrer diese Gegenstände zeither schon auf die Kanzel gebrach-

bracht, so werden sie doch durch die bestimmte und vom Staate selbst angeordnete allgemeine Feier an Nachdruck gewinnen. Denn ausserdem, daß diese Materien den ganzen Kreis der Hausmoral und Hausdogmatik gewissermaßen erschöpfen, so geben sie dem Prediger Gelegenheit, mit jedem Jahr gleichsam vollständige Annalen der Gemeinde, d. i. die bemerkenswerthesten Ereignisse in den Lebensverhältnissen der Mitglieder derselben, durchzugehen und daraus Lehre, Ermahnung, Warnung und Ermunterung zu ziehen.

Dergleichen Einrichtungen werden für viele ein Reiz mehr werden, eine Predigt zu besuchen, wenn sie im Voraus von dem interessanten Inhalt derselben unterrichtet sind, welches durch die in dem Kalender angemerkte Feier jener Feste geschiehr. Dieses ist ja mit Ursache, daß die Kirchen an hohen Festtagen, Weihnachten, Ostern, Pfingsten, desgleichen an Buß- und Bettagen, am Erntefest, in der Advents- und Passionszeit zahlreicher als sonst besucht werden.

(S. 84.) Auch das würde der öffentlichen Gottesverehrung förderlich seyn, wenn, so wie die Lieder, also auch der Hauptsatz der Predigt, an den Tafeln in der Kirche angeschrieben würde; welches den Nutzen haben möchte, daß die christliche Versammlung manche Beziehung auf die zu verhandelnde Materie, welche dem Textliede eingestreuet sind, desto sichererer ahnden, und desto kräftiger sich einprägen könnte.

(S. 94.)

(S. 94.) Einige Einwendungen gegen diese Vorschläge lassen sich leicht beseitigen: „Durch die „vielen Feste wird ja beinahe jeder Sonntag des „Jahres in ein Fest verwandelt.“ Den Sonntag in ein Fest verwandeln heißt hier nichts anders, als den sonntäglichen Vorträgen durch ein bestimmtes, gemeinnütziges, den persönlichen Geistes- und Herzensbedürfnissen der Zuhörer entsprechendes Thema ein neues Interesse geben, und das ist sehr zu wünschen. Uebrigens bleiben ja doch mehr als dreißig Sonntage zur Verhandlung der allgemeinen Wahrheiten dem Religionslehrer übrig.

S. 102.) Bei gewissen Festen, z. E. bei dem Jugendfeste, würden Schüler, oder im Singen geübte Schulkinder den Gesang während der Predigt übernehmen. Kinderstimmen haben an sich schon etwas unaussprechlich Zartes und Rührendes. Die einförmigen sogenannten Anthems in den englischen Kirchen werden immer von den Kindern gesungen, und das Rührende dieses Kindergesanges entzückt alle Reisenden, welche davon mit grossen Lobeserhebungen sprechen.

(S. 155.) Etwas mehr Sinnlichkeit in der Form des äußerlichen der protestantischen Gottesverehrung würde gewiß den Eindruck auf das Innere verstärken. In diesem Punkte müssen Protestanten den Katholiken, oder auch der Brüdergemeinde noch manches ablernen. Die meisten protestantischen Geistlichen wollen nur durch Predigen, und die meisten Katholischen, durch Verbeugen, Knien, Küssen des Hochwürdigsten, Räu-

Räuchern ꝛc. ihre Gemeinden erbauen. Beides für sich, ist nicht der rechte Weg. Es liegt ein Etwas in der Mitte, welches jene Belehrungen mit diesen Symbolen vereiniget und gemeinschaftlich auf Kopf und Herz wirkt, um reine Moralität zu bewirken, und durch einen vernünftigreligiösen Ritus zu unterhalten.

VII.

Kirchenrecht.

1) Ueber die Quellen des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland.

Das Kirchenrecht der Protestanten ist der Inbegriff aller bei den Evangelischen in Kirchensachen geltenden Gesetze und Ordnungen. Er wird eingetheilt in das gemeine und besondere.

A. Die Quellen des gemeinen Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland sind:

1) Das Naturrecht, oder das natürliche Kirchenrecht. Die unwandelbaren Grundsätze, die in der unveränderlichen Natur der Sache liegen, sind die einzigen Quellen; die andern Grund-

*) S. des H. Hofrath Schnauberts in Jena, Grundsätze des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland.

Grundsätze sind eigentlich subsidiarische Principien, Entscheidungsnormen.

2) Die Bibel, und zwar altes und neuen Testaments. Die Verordnungen des a. T. sind nur in so fern für Christen verbindlich, in wie fern sie theils in der Natur der Sache, dem natürlichen Kirchenrechte, gegründet sind, theils von Jesus und den Aposteln von neuem eingeschärft wurden. Was nicht unter diese beiden Fälle gehört, ist für Christen nicht verbindlich. Was Jesus und die Apostel als Lehrer verordnet haben, ist an und vor sich verbindlich.

3) Die symbolischen Bücher. Diese sind in so fern Quellen des Kirchenrechts, in wie fern sie die Kirchenverfassung bestimmen. Zu den symbolischen Büchern der Protestanten, rechnet man a) die drei Symbola, das sogenannte apostolische, nicänische, und athanasianische; b) das auf dem Reichstage zu Augsburg am 25. Juni 1530 übergebene Glaubensbekenntniß, welches deshalb Augsburgische Konfession genannt wird. c) Die von Melanchthon verfaßte Rettung der Augsburgschen Konfession gegen einige angebliche Widerlegungen derselben, die Apologie genannt. d) Die Schmalkaldischen Artikel, welche Luther zu Wittenberg 1538 abfaßte, um sie der allgemeinen Kirchenversammlung vorzulegen. e) und f) Luthers großer und kleiner Katechismus, die zur Ausbreitung der evangelischen Lehre, besonders unter dem gemeinen Manne, am allermeisten beigetragen haben. g) Die Konkordienformel, wel-

welche aber nicht überall angenommen worden ist, und deshalb nur bei einem Theile der Evangelischen das Ansehen eines symbolischen Buchs erhalten hat.

4) Der Passauer Vertragsschluß v. 1552, der Religionsfriedenschluß v. 1555, der Westphälische Friede, v. 1648 (in einigen Provinzen Deutschlands auch der Leipziger Receß v. 1664) In diesen und andern Reichsgesetzen ist die Verbindlichkeit zur unverbrüchlichen Beobachtung derselben auch auf die geistlichen Personen ausgedehnt, und jede Protestation zum voraus für null und nichtig erklärt worden.

5) Die Schlüsse des Corporis der evangelischen Reichsstände. Diese haben einen zweifachen Gegenstand: a) die Erklärung und Handhabung der Reichsreligionsgrundgesetze; b) die Sachen, die in das Kirchenregiment einschlagen. In Ansehung des ersten Punkts hat schon der westphälische Friede für den Fall, worin beide Religionstheile verschiedener Meinung sind, die gütliche Vergleichung für das einzige Mittel, den Streit zwischen beiden Theilen beizulegen, erklärt. a) Keinem Theile kann daher die Meinung des andern durch Abfassung eines Schlusses nach der Mehrheit der Stimmen aufgedrungen, b) und bei keinem Gerichte darf wider die Behauptung der verbietenden und besitzenden Partei erkannt, und wider die Schlüsse eines Religionstheils darf nicht geredet, gelehrt und geschrieben werden. — Was den zweiten Gegenstand betrift, kann auch die Kirchenversammlung der sämmtlichen evan-

ge-

gelischen Reichslande durch die Schlüsse des Corporis in einzelnen Fällen vertragsmäßig bestimmt werden. Die vollständigste Sammlung aller Conclusorum des Corporis Evangelicorum ist die von Schauroth 3 Bde. bis 1752, fortgesetzt bis 1786 von Herrich.

6) Das ganze Corpus juris canonici ist die sechste und zwar subsidiarische Quelle des Kirchenrechts der Protestanten, insofern die Satzungen desselben nicht durch die vorhergenannten Quellen aufgehoben oder anders bestimmt worden sind. Die Ausgabe von J. H. Böhmer (2 Bde. gr. 4. Halle 1747) ist die brauchbarste. Das Corpus juris can. besteht a) aus dem Decreto Gratiani und b) den Dekretalsammlungen.

a) Das Dekret hat Gratian, ein Mönch in Bononien, um d. J. 1151 aus der Bibel, den Kirchenvätern, Concilienschlüssen und zunächst aus den vorhandenen Sammlungen, vornehmlich von Regino, Burchard und Ivo kompilirt. Es ist nach der damals üblichen Schulmethode abgefaßt. Wegen der darinne gemachten Versuche, dissonirende Bibelstellen und sich widersprechende Aeusserungen der Kirchenväter in Harmonie zu bringen, ist es Concordia discordantium canonum überschrieben worden. Nachdem es Papst Eugen III. zum Schulgebrauche bestätigt hatte, war es in Italien und andern Ländern das gemeine Vorlesungsbuch des Kirchenrechts. Die canones, palea überschrieben, sind fremde Zusätze.

Auch

Auch nach der unter den Päpsten Pius IV., V., und Gregor XIII. vorgenommenen Verbesserung (Corr. Rom) ist es noch sehr unrichtig und fehlerhaft. — Es zerfällt in drei Hauptheile, wovon der erste aus Distinctionibus und Canonibus, der zweite aus Causis, Quaestionibus und Canonibus, und der dritte, De consecratione überschrieben, abermals aus Distinctionibus und Canonibus besteht.

b) Die Decretalversammlungen sind: 1) die Gregor's IX., aus den vorhergehenden Sammlungen und dessen eigenen Dekretalen durch Raymund von Pennafort 1234 gesammlet, und aus fünf Büchern, deren jedes in mehrere Titel zerfällt, bestehend; 2) der Sextus Decretalium (liber) von Bonifaz VIII.; 3) die Clementinae, von Clemens V., auf der Kirchenversammlung zu Vienne 1311, und ausserdem, bekannt gemacht; 4) Die Extravagantes Johanns XXII.; und 5) die Extravagantes communes.

Das Corpus juris canonici ist schon vor der Reformation in Deutschland als ein deutsches Reichs- und Kirchenrecht angenommen gewesen. In weltlichen Materien hat es daher als ein weltliches Rechtsbuch, wie das römisch-justinianeische, in kirchlichen aber als eine Sammlung von deutschen Kirchengesetzen darinne gegolten. In dieser Eigenschaft konnte dasselbe auch bei den Protestanten, unter der bereits bemerkten Einschränkung, beibehalten werden. Unanwendbar sind nämlich alle diejenigen Verordnungen,

a)

a) welche der evangelischen Kirchenverfassung widersprechen, b) welche Sachen zum Gegenstand haben, die bei den Protestanten abgeschaft oder unbekannt sind, und c) welche auf einem von der Augsb. Konf. verworfenen Lehrsatze, als dem einzigen Grunde, beruhen.

7) Das Corpus des römischen Rechts, ist die siebente, und gleichfalls subsidiarische Quelle. Im Kollisionsfalle zwischen denselben und dem kanonischen Rechte muß vorerst auf die Reception gesehen werden; ausserdem ist das kanonische Recht in kirchlichen, und das römische in weltlichen Sachen anzuwenden.

B, Die Quellen des besondern protestantischen Kirchenrechts in Deutschland sind:

1) Besondere Corpora doctrinae, in so fern sie die Kirchenverfassung des Landes bestimmen;

2) Andere Landesverträge und Privilegien, als Assekurationen, Reversalen, Landtagsabschiede u. s. w. zweiseitige Pakta;

3) Landesgesetze und Kirchenordnungen, d. i. einseitige, der Landesverfassung gemäße Verordnungen, die man zuweilen auch unter dem Namen der Kirchenagenden begreift;

4) Das besondere Gewohnheitsrecht in Kirchensachen, jus consuetudinarium, consuetudo ecclesiastica in specie;

5) Besondere kirchliche Statuten und Observanzen oder Herkommen, Observantia ecclesiastica in specie.

a) **Vorschläge zur Verbesserung des Systems der katholischen Hierarchie, welches dem Genius des neunzehnten Jahrhunderts angemessener, als das alte ist.**

(S. 150.) Der Pabst ist das Centrum unitatis. Seine Verrichtung in Ansehung der ganzen katholischen Kirche ist, die besondre Sorge, die Privatkirchen in steter Einigkeit zu erhalten, die uneinigen Kirchen unter sich wieder zu vereinigen, die Streitsucht, und Rechthaberei einzelner Kirchenvorsteher zu bezähmen, müßige und unnütze Zänkereien zu unterdrücken, und dabei muß es ein fester Grundsatz bleiben, daß übernatürliche Dinge nie erforschbare Gegenstände für den menschlichen Verstand seyen, daß man in solchen Dingen sich ganz allein an eine höhere Offenbarung halten müsse, daß aber dasjenige, was Christus nicht deutlich gesagt hat, nicht erst jetzt erörtert und deutlich gemacht werden könne, nachdem die Sprache, in welcher diese Offenbahrungen vorgetragen worden sind, schon längst ausgestorben ist, nachdem die heilige Schrift selbst durch die mannigfaltigen Abschriften so mancherlei Schicksale erlitten, und nachdem die besondern Personal- und Lokalumstände, welche in der Erklärung eines Textes oft den besten Aufschluß geben könnten, durch die Länge

*) Neue Liturgie der französischen Nationalsynode zur Prüfung vorgelegt. Tübingen, b. Heerbrandt 1802. 184 S. 8.

ge der Zeit ganz und gar unbekannt geworden sind.

Er sollte hingegen die Gläubigen damit trösten, daß dasjenige, was uns zur Seligkeit nothwendig ist, was uns glücklich macht, was zum Zwecke, und wesentlich zu dem Plane gehört, den Jesus durch Gründung seiner Religion ausführen wollte, gewiß auch deutlich genug gesagt sey; daß selbst eine höhere Vorsehung über dessen Erhaltung wache; daß dem weisheitsvollen Stifter der christlichen Religion mehr an der praktischen Ausübung seiner Lehren, als an unfruchtbaren spekulativen Meinungen gelegen sey; daß unsre theologischen Klopfechter gerade durch ihre feindseligen Disputationen und durch ihre Verdammungssucht am deutlichsten bewiesen haben, daß sie von dem wahren Christenthum am weitesten entfernt sind, und daß sie den Geist desselben, welcher die Liebe ist, am allerwenigsten verstehen. Und — soll je ein Anathema gesprochen werden, so sollte dasselbe die Arroganz derjenigen treffen, welche sich entblöden, ihre Spitzfindigkeiten ihren Brüdern als Dogmen aufzudringen. Denn es bleibt noch immer ein Problem, ob die Decisionen unserer Kirche mehr geschadet, als genutzt haben?

Gewiß ist es, daß unsre Kirche glücklich, und vielleicht glücklicher gewesen, als jetzt, ehe noch ein Concilium Nicaenum existirte, und ehe noch das Symbolum Athanasii ein Glaubensregulativ geworden ist. Auch gewiß ist es, daß unsre Kirche dadurch keine Noth gelitten, daß wir seit dem Concili-

cilium von Trient mit keinem neuen Dogma mehr bereichert worden, und, daß wir ruhig schlafen konnten, ohne zu wissen, ob das System de gratia von Jansenius, oder jenes der Molinisten, oder jenes der Thomisten unter unsre Kirchendogmen aufgenommen zu werden verdiente. Hingegen ist es eben so gewiß, daß die Concilien nie ihren Zweck erreichten, daß durch sie nie die Einigkeit unter den streitenden Parteien hergestellt worden, daß erst auf ihre Decisionen die fürchterlichsten Spaltungen in helle Flammen ausbrachen u. s. w. Es ist schrecklich, in der Kirchengeschichte zu lesen, welches Blutvergießen, welche Verfolgungen, welche Unmenschlichkeiten aus solchen Spaltungen entstanden sind, wie immer ein Concilium das andere verdammte, und wie am Ende der gute Glaubige allezeit unschlüssig werden mußte, zu welcher Partei er sich halten sollte. Wie es oft von ganz zufälligen, entweder günstigen, oder ungünstigen Umständen, z. B. von der Stimmung des kaiserlichen Hofes, oder von dem Uebergewicht desjenigen, der sich an die Spitze einer Partei stellte, abhieng, ob diese oder jene den Sieg davon tragen würde.

Mein Herz empört sich, und es ist wahre Gotteslästerung in meinen Ohren, wenn unsre Theologen so ganz auf Kosten der heiligen Schrift die Untrüglichkeit der Kirche erweisen wollen, wenn sie dem Heiland und seinen Aposteln nicht einmal so viel Deutlichkeit zutrauen, als jeder Vater zu besitzen glaubt, der seinem Sohn einen Brief

schreibt,

schreibt, wenn sie dreust behaupten, daß die heil. Schrift ohne die Untrüglichkeit der Kirche weiter nichts als die Quelle aller Ketzereien sey; wo jeder finde, was er suche, oder wie sich Augustin ausdrückt: Evangelio non crederem, si me auctoritas ecclesiae non moveret. Wer müßte denn zu den Zeiten jener Arianischen Spaltungen, welche, nach dem Zeugniß eines gewissen Kirchenvaters, die ganze Welt ansteckten, dem Christen sagen, zu welcher Parthei er sich halten solle, und welche die wahre Kirche ausmache? Ich glaube, daß es dem Christen rühmlicher sey, das Gegentheil von dem, was Augustin behauptet, zu sagen: Ecclesiae non crederem, si me auctoritas Evangelii non moveret. Freilich leidet die heilige Schrift vielerlei Auslegungen; allein, können nicht auch die Entscheidungen der Kirche gemißdeutet werden? Der redliche Sucher wird in der Schrift gewiß immer dasjenige finden, was zu seiner Seligkeit nothwendig ist; und wer nicht redlich in der Schrift suchet, der wird gewiß auch nicht redlicher gegen die Decisionen unsrer Kirche seyn. Unsre denkenden Köpfe rechnen sichs heutzutage zum Verdienst, und glauben, die Ehre unsrer Kirche dadurch zu retten, wenn sie einer ihnen allenfalls übereilt scheinenden Decision eine andere Wendung geben, und ihr einen Sinn unterschieben, den gewiß nie ein Grammatiker darin gefunden hätte.

Und wozu nutzten solche Entscheidungen, da sie meistens nur spekulative und geheimnißvolle

Dinge

Dinge betreffen? Man bringt uns dadurch etliche dunkle Worte auf, die so geheimnißvoll, als die Sache selbst sind, die sie ausdrücken sollen, und bei denen wir uns nicht eine einzige deutliche Vorstellung machen können. Man untersuchte einmahl auf der Universität zu Paris bei einigen Blindgebornen, was sie sich für einen Begriff von einer Farbe machten? Und es zeigte sich, daß nicht ein einziger auch nur von ferne errathen habe, was die Farben wirklich sind. Die einen hatten ihre Vorstellung von dem Gefühl, die andern vom Gehör, und wieder andere von dem Geruch hergenommen, und, je nachdem sie ihre Vorstellungen von einem Sinn hergenommen hatten, stellten sie sich auch die Farben entweder als etwas Fühlbares, oder als etwas Geruchartiges vor; alles aber hatten sie ehergedacht, als daß die Farben das seyn sollten, was sie wirklich sind. Wird es uns, in Ansehung unsrer Geheimnisse, nicht auf die nämliche Weise ergehen, wenn uns einst ein helleres Licht umstrahlen wird? Und urtheilen wir gegenwärtig über diese, alle unsre Verstandeskräfte übersteigende Dinge nicht wie der Blinde von der Farbe? Wozu nutzen uns also Worte, die wir unsrer Kirche nachsprechen? Gewiß nicht mehr, als dem Blinden die verschiedenen Benennungen der Farben nutzen. Man kann zwar dadurch die Einigkeit in Worten, aber nicht die Einigkeit in Begriffen erhalten, und welch ein Gewinn, in Vergleichung des unbeschreiblichen Schadens, den unsre kirchlichen Decisionen schon anrichteten, ist dies für eine

Reli-

Religion, deren einziges Streben es ist, den Geist und die Sittlichkeit der Menschen auszubilden! Ein Pabst wird also immer klüger thun, wenn er in solchen spekulativen Dingen Duldung, Verträglichkeit, Wahrheitsliebe u. s. w. prediget, und wie Paulus vor eitelm und vorwitzigen Gezänke warnt, aber desto strenger über der Reinigkeit der Sittenlehre wachet, und sich befleissigt, daß er und seine Kirche in der Heiligkeit und Frömmigkeit das vorzügliche Beispiel aller übrigen Kirchen werde.

Wem diese Stelle ärgerlich scheint, den bitte ich nachzulesen, was Paulus 1. Kor. XIII., v. 9 — 13. schrieb, und die Worte des Apostels mit den meinigen zu vergleichen, und er wird das nämliche, nur mit andern Worten antreffen. Ich setze die Stelle her: „Unser Wissen ist unvollkommen, und unser Weissagen ist auch unvollkommen. Wenn aber das Vollkommne erscheinen wird, so wird das Unvollkommne aufhören. Denn als ich Kind war, redete ich wie ein Kind: verstand wie ein Kind, und dachte wie ein Kind; da ich aber ein Mann geworden, legte ich das Kindische ab. Wir sehen jetzt gleichsam durch einen Spiegel im Dunkeln: Alsdann aber werden wir Gott von Angesicht zu Angesicht sehen. Jetzt erkenne ich Gott unvollkommen, alsdann werde ich ihn erkennen, wie ich von ihm erkennet werde. Nun bleiben diese drei: der Glaube, die Hoffnung, und die Liebe; die gröste aber unter ihnen ist die Liebe."

An den Pabst können auch die Bischöfe, die mit dem Urtheil ihres Erzbischofes nicht zufrieden sind, in religiösen Dingen appelliren, aber in causis mixti fori, wobei auch eine weltliche Regierung zu sprechen hat, wird dieselbe schwerlich eine Appellation an einen fremden Hof gestatten.

Der

Der Papst wird von den **Kardinälen**, als den Repräsentanten der ganzen katholischen Christenheit, gewählt, nur sollen dieselben auch aus den Nationen genommen werden, deren Stellvertreter und Stimmenführer sie seyn sollen. In welchem Mißverhältniß die italiänischen Kardinäle zu den auswärtigen bisher waren, ist bekannt.

Der **Erzbischof** ist in Ansehung der Katholiken seiner Nation, was der Papst in Ansehung der ganzen katholischen Christenheit ist. Auch ihm liegt es ob, die Bischöfe der Departements im Frieden und Einigkeit zu erhalten. Er ist die erste Instanz, wenn die Bischöfe selbst unter einander Streitigkeiten haben, und von seinem Gericht geht die Appellation an den Papst, aber er ist die zweite Instanz, und an ihn geht die Appellation, wenn der niedere Klerus mit dem Urtheil seines Departements-Bischofs nicht zufrieden ist, und in diesem Falle giebt es keine weitere Appellation mehr, um die Streitigkeiten nicht zu verewigen. In ganz religiösen Dingen ist der Erzbischof mit seinen Consistorio der alleinige Richter; in causis mixti fori, ernennet die Regierung einen politischen Ausschuß, der die Sache gemeinschaftlich mit dem Erzbischof und seinem Consistorio beilegt. Doch auch in ganz religiösen Dingen legt der Erzbischof seine Urtheile sowohl, als auch seine übrigen Verfügungen der Civilregierung vor, weil derselben allerdings daran gelegen ist, alles, was im Staate vorgeht, zu wissen, um die öffentliche Ordnung und Ruhe erhalten zu können.

Der **Erzbischof** wird aus den Bischöfen des Landes gewählt, und wer nicht schon in bischöflicher Würde steht, hat keine Wahlfähigkeit. Seine Wahl geschieht durch die sowohl von Seiten der Bischöfe, als auch von Seiten der Regierung in gleicher Anzahl bestimmten Wahlmänner, und

zur

zur gesetzmäßigen Wahl wird eine Stimme mehr erfordert, als die Anzahl der Hälfte der Wählenden ist.

Die Bischöfe sind die Vorsteher ihrer besondern Diöcesen; jedes Departement hat seinen besondern Bischof; und unser Vaterland wird in eben so viele Diöcesen abgetheilt, als in demselben Departemente sind. Ihr Amt ist, die Kirche Gottes zu regieren. Da aber das Reich Gottes, welches Jesus gestiftet hat, ein Reich der Wahrheit und Sittlichkeit ist, so folgt von selbst, daß sich auch ihr Amt allein auf die Wahrheit und Sittlichkeit beziehe. Sie haben sich also genau an die Vorschrift zu halten, welche Paulus dem Timotheus und dem Titus ertheilt hat.

Die Gewalt der Bischöfe zu binden und zu lösen, die sie von den Aposteln ererbt zu haben vorgeben, ist von der ähnlichen bei den Aposteln eben so sehr verschieden, als verschieden ihre Bestimmung von der Bestimmung der Apostel ist. Denn ihre Bestimmung ist nicht zunächst die, das Christenthum auszubreiten und neuen Schülern die Thür zu lösen, d. h. zu öffnen, sondern nur über das Ansehen der Lehre zu wachen, und zu entscheiden, welches Verhalten mit dem Geist des Christenthums durchaus unvereinbar sey. Vermöge dieser Gewalt können sie also diejenigen, deren Grundsätze und Aufführung ganz dem Geist des Christenthums entgegen sind, von der geistlichen Gemeinschaft ihrer Kirche ausschließen. Es liegt der christlichen Gesellschaft alles daran, daß dieselbe nicht mit ärgerlichen Gliedern geschändet werde, und es ist die Pflicht der Bischöfe, solche faule Glieder von dem gesunden Körper wegzuschneiden. Unterdessen hat diese Absonderung von der geistlichen Gemeinschaft nicht auch die Absonderung von der bürgerlichen Gesellschaft zur Folge. Der Regierung allein kommt

die

die Entscheidung zu, welche Meinungen ohne Gefahr des Staats nicht dürfen geduldet werden, so wie derselben auch die Bestrafung der Verbrecher allein vorbehalten ist.

Die Causae mixti fori werden gemeinschaftlich von dem Bischof und seinem Konsistorio und dem Präfekten abgethan, wobei nicht zu vergessen ist, daß man in ganz religiösen Dingen von dem Urtheil des Bischofs, an das Gericht des Erzbischofs, und des von der Regierung ernannten Ausschusses appelliren könne.

Die Bischöfe werden gewählt, von den sowohl von der Klerisei, als auch von den Civilpersonen des Departements in gleicher Anzahl ernannten Wahlmännern. Die Wahlfähigkeit, hat die gesammte im Amte stehende Klerisei. Der neu gewählte Bischof wird von einem andern nahen Bischofe zu seinem Amte eingesegnet.

Die Pfarrer werden gemeinschaftlich von dem Bischof und seinem Konsistorio, und von den Departements-Vorstehern oder Präfekten gewählt. Sie werden aus den Helfern genommen, und so viel möglich, sollen die ältern immer den jüngern vorgezogen werden, wenn nicht die besondern Verdienste des einen vor dem andern die Regel ändern. Das gemeinschaftliche Gericht des Bischofs und der Departements-Vorsteher hat die Klagen der Gemeinden gegen ihre Pfarrer zu untersuchen, um den Strafbaren nach Umständen zu korrigiren oder zu removiren.

Der Theologe,

oder

encyklopädiſche Zuſammenſtellung des Wiſſenswürdigſten und Neueſten

im Gebiete

der theologiſchen Wiſſenſchaften, für Proteſtanten und Katholiken.

Von

Johann Joachim Bellermann,

ordentl. Prof. der Theologie und Philoſophie auf der Univerſität zu Erfurt, Direktor des Gymnaſiums, beſtändiger Sekretair der Akademie nützlicher Wiſſenſchaften, Mitglied verſchiedener gelehrten Geſellſchaften, deſignirter Direktor des Berliniſch-Köllniſchen Gymnaſiums in Berlin.

Zweiter Theil.

Erfurt,

Henningsſche Buchhandlung

1804.

Vorrede.

Da der Zweck dieses Buchs in der Vorrede des ersten Theils bestimmt angegeben worden ist, so habe ich bei dem gegenwärtigen nur sehr wenig vorauszuschicken.

Mein ehemaliger Kollege, Hr. Prof. Hermann, wurde, als er eben den übernommenen Abschnitt der Moral fertigen wollte, auf den geschäftsvollen Posten eines Konsistorialraths und General-Superintendentens des Erbfürstenthums Eichsfeld, Erfurt ꝛc. befördert, und dadurch an der Ausführung seines Vorhabens verhindert. Ich ersuchte hierauf

auf den Herrn D. Carl Christian Erhard Schmid, ordentl. Prof. der Theologie auf der Universität zu Jena, der sich durch mehrere über mein Lob erhabene Schriften besonders auch in diesem Fache schon längst den Beifall der Sachkenner erworben hat, diesen Abschnitt für die Zukunft zu übernehmen. Dieser berühmte Gelehrte hat meine Bitte statt finden lassen, so daß das Publikum von demselben hier und in der Folge die Moral bearbeitet erhält.

Uebrigens bemühte man sich, auch in diesem Theile beide Extreme des Indifferentismus und der Parteisucht sorgfältig zu vermeiden, und eine solche humane Liberalität, wie sie besonders in dem letzten Viertheil des achtzehnten Jahrhunderts glücklicherweise eingeführt wurde, zum Charakter des Buchs zu machen. Diesem zu Folge bestrebt man sich

hier,

hier, eben so sehr Einseitigkeit zu vermeiden, als diktatorische Orthodoxie und absprechende Heterodoxie zu verbannen, und an deren Stellen uneingeschränktes Wahrheitsforschen treten zu lassen, welches Nahrung für den Verstand und das Herz verschafft.

In wie fern die gute Absicht hier erreicht wird, mag der billige Leser selbst beurtheilen.

Uebrigens haben einige Leser des ersten Theils, wie man mir sagt, den Wunsch geäussert, daß ich zu den Auszügen aus den vorzüglichsten Werken, auch kurze Anzeigen von andern guten und empfehlungswerthen neuen theologischen Büchern hinzufügen möchte, damit sie den theologischen Zuwachs auch in literarischer Hinsicht übersehen könnten. In dieser Hinsicht hat sich der Herr Verleger erboten, einen theologischen Anzeiger, als Zugabe, und für die

Käu-

Käufer ganz unentgeltlich beizufügen, womit hier der Anfang gemacht wird. Die Herrn Verleger, die der Hennings'schen Buchhandlung oder mir ihre theologischen Novitäten einsenden, werden sie um so gewisser und um so früher angeführt finden, in so fern sie gut und empfehlungswerth sind.

Erfurt, den 25ten October 1803.

J. J. Bellermann.

Inhalt.

I. Religionsphilosophie.
1) Theoretisch-praktischer Beweis vom objektiven Daseyn Gottes. (nach Vogel). S. 1
Vorzüglichste Zweifel gegen das objektive Daseyn Gottes. (nach Vogel). 23
2) Uebersicht der Ur- und abgeleiteten Aussprüche der menschlichen Vernunft, auf welche sich die natürliche Religion gründet. (n. Vogel). 30
3) Ueber Atheismus. (nach Lossius). 33
II. Exegese.
1) Ueber Prophetismus überhaupt und messianische Weissagungen der Hebräer ins besondere. (nach einem Ungenannten). 46
a) Entstehung der Propheten überhaupt. b) Namen der Propheten. c) Geschäfte, Amt, Bildung, Ansehen u. s. w. der hebr. Propheten. d) Wie empfingen die Propheten der Hebr. ihre Orakel und Offenbarungen? e) Haben die hebr. Propheten auf die Person Jesus von Nazareth geweissaget? f) Verliert die Jesus-Religion, wenn die alttestamentlichen messianischen Weissagungen auf die Person Jesus von Nazareth nicht bestimmt zielen sollten?
2) Ueber zwei vorzüglich gepriesene messianische Weissagungen: (nach einem Ungenannten).
a) Micha 5, 1—5. Der Messias wird zu Bethlehem geboren. 67
b) Jonas 1, 15—2, 11. Jonas hält sich drei Tage im Bauche eines Fisches auf, als weissagendes Vorbild von Jesus Auferstehung. 74
3) Ueber den neutestamentlichen Prophetismus überhaupt. (nach einem Ungenannten). 81
4) Ueber die einzelnen Weissagungen des N. T. (nach demselben).
a) Luc. 1, 26—48. Der Jungfrau Maria wird durch den Engel Gabriel ein himmlischer Sohn verkündiget. 84

S.

b) Matth. 3, 11. 12. Des Täufers Johannis Weiſſagung von Jeſus. 92
c) Matth. 11, 20—24 vgl. Luc. 10, 13—15. Jeſus Weiſſagung über Chorazin, Bethſaida, Kapernaum. 96
d) Joh. 4, 16—19. Jeſus entdeckt einer Samariterinn ihre geheime Lebensgeſchichte 99
e) Matth. 16, 18. Jeſus verkündigt die Fortdauer ſeiner Religion. 101
f) Matth. 17, 24—27 vgl. Marc. 9, 33. Ob Jeſus dem Petrus vorausſaat, daß er einen Fiſch mit einem Stück Geld im Maule fangen würde? 102

III. Geſchichte.
1) Geſchichte der Verfaſſungsformen der chriſtlichen Kirche. (nach Ziegler).
a) Diöceſan-Verfaſſung. (Fortſetzung) 106
b) Metropolitan-Verfaſſung. 118
c) Patriarchal-Verfaſſung. 122
d) Uebergang zum Papalſyſtem, oder hierarchiſche Monokratie. 135
2) Ueber den Odin, einen Gott der alten Scandinavier. (nach Rühs). 138
3) Ueber die Religion der Germanen. (nach Rühs). 142
4) Ueber die Entſtehung der griechiſch-kirchlichen Sekte der Raskolniken, oder der ſogenannten Starrobriadzi, d. i. von der alten Obſervanz in Rußland. (nach Andrei Iwanow). 152

IV. Dogmatik.
1) Ueber den bibliſchen Begriff der Rechtfertigung. (nach D. Gabler). 166
2) Iſt wohl die Kindertaufe ſpätern Urſprungs, als aus den Zeiten Jeſu und der Apoſtel. (nach einem Ungenannten). 169
3) Ueber die Lehre vom heil. Abendmahl. (nach Wittich):
a) Deſſen Einſetzung. 172
b) Abendmahlsfeyer. —
c) Lehren. 189
d) Streitigkeiten. 231
e) Urſprung deſſelben. 238

S.
f) Vorstellung davon. 238
g) Wirkung deſſelben. 239

V. Moral.

Ueberſicht d. Moralprincipien. (D. C. C. E. Schmid). 240
Formale. —
Materiale. 265
Gemiſchte. (Die Fortſetzung folgt). 266

VI. Predigerwiſſenſchaften.
1) Ueber wahre Religioſität. (nach e. Ungenannten). 267

2) Wie verſchafft und ſichert ſich der Predigerſtand Achtung u. Zutrauen? (nach e. Ungen.) 270

Theologiſcher Anzeiger empfehlungswerther neuer Schriften.

1. von C. F. Schulze 274
2. — Gipſer 275
3. — einem Ungenannten 276
4. — Buttmann 277
5. — Reinhard 277
6. — Ebert 278
7. — Scherer 278
8. — ein. Ungen. 279
9. — ein. Ungen. 279
10. — ein. Ungen. 279
11. — Lobeck 280
12. — J. D. Schulze 280
13. — Krauſe 281
14. — ein. Ungen. 281
15. — Münſcher 281
16. — Lange 282
17. — J. D. Schulze 282
18. — Ewald 282
19. — ein. Ungen. 283
20. — Schlegel 283
21. — Plank 284
22. — Hufnagel 284
23. — Roſenmüller 285
24. — Scherer 285

S.
25. — ein. Ungen. 285
26. — Justi 286
27. Predig. Journ. für Sachsen 286
28. von Münscher 287
29. — J. E. C. Schmidt 287
30. — T. Ch. L. Schmidt 287
— — Ebendemf. 287
31. — Gabler 288
32. — Zöllner, Jenisch, Troschel u. m. Ungen.
33. Predigtentwürfe für das Jahr 1802. Von Joh. Friedr. Zöllner, Königl. Oberconsistorial- u. Oberschulrathe, Probst in Berlin u. s. w. Berlin, bei Maurer. gr. 8. 289

Reli-

I.

Religionsphilosophie.

1. Theoretisch-praktischer Beweis vom objektiven Daseyn Gottes *).

Einleitung. Nach den Aeußerungen einiger Philosophen bedarf die praktische Vernunft nur der Idee von Gott, nicht des Daseyns Gottes. Gott als Objekt liegt ganz außer der Sphäre der praktischen Vernunft. Ja, diese Idee ist nur das Rebikel, das sich selbst mit der Zeit überflüssig machen soll.

*) D. Paul Joachim Siegmund Vogel, Prof. d. Theol. zu Altdorf. Theoretisch-praktischer Beweis des objektiven Daseyns Gottes. Im neuesten theol. Journal v. (dem würdigen u. gelehrten Herrn) D. J. P. Gabler. Bd. II. St. 1. vergl. Bestätigung des theor. prakt. Bew. v. obj. Daseyn Gottes. Daselbst. Bd. V. St. 1. vgl. Dessen (Vogels) Ideen zu einer Metaphysik des Menschenverstandes. Erst. Th. Nürnberg, in der Felseckerschen Buchhandlung. 8.

soll. — Wer sich in der Theologie nicht mit der bloßen Idee von Gott begnügen kann (und welcher christliche Theologe könnte dieses?), der kann auch auf die bekannten Deduktionen aus der praktischen Vernunft keinen großen theologischen Werth legen, weil sie nur die Idee von Gott, nicht dessen objektive Realität herbeiführen. Die Theologie bedarf mehr als der bloßen Idee; wenn gleich die Vorstellung von Gott ohne ein denkendes Wesen undenkbar ist, folglich nur durch dasselbe als möglich gesetzt wird. Die Theologie verlangt Gott als ein Objekt, von dem selbst alles abhängt, auch mein Verstand, durch den ich denken kann. Kurz die Theologie kann sich unmöglich mit einer bloßen Idee Gottes begnügen.

Man könnte zwar denken, wenn auch die Vernunft keinen Beweis für das Daseyn Gottes lieferte, so hätten wir diesen durch die Offenbarung. Allein hier ist eine gewisse Ueberzeugung von einer göttlichen Offenbarung möglich; mit welchem Rechte kann man gewisse Erscheinungen und Ankündigungen der angeblichen Gottheit für wahre Wirkungen der wirklichen Gottheit halten, wenn man nicht vorher schon eine feste Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes, als eines außer uns befindlichen Objekts hat? Wenn also die Vernunft uns weiter nichts, als nur eine Idee von Gott geben könnte, und wenn das wirkliche Daseyn Gottes ganz außer den Grenzen der Vernunft läge, so könnte auch eine angebliche Offenbarung uns nicht weiter bringen, als eine solche, die wir nicht selbst

erfahren, sondern nur durch Ueberlieferung haben. Sie selbst könnte alsdann für uns nichts mehr als Idee seyn: nie wär sie also im Stande uns zu einer Gewißheit von dem wirklichen Daseyn Gottes zu erheben. —

Dieses ist die wahre Lage des Streits, wodurch er für die Theologie bedeutend wird. Hier ist nun kein Anderer Weg zum Vortheil der Theologie übrig, als die theoretische Vernunft, die durch bisherige Erhebung der praktischen Vernunft herabgewürdigt wurde, wieder in ihre gleichen Rechte einzusetzen. Was uns die praktische Vernunft allein nicht geben kann, das kann uns vielleicht die theoretische in Verbindung der praktischen geben.

Folgendes sind die Hauptmomente des Beweises, nebst den Antworten auf die möglichen Einwendungen gegen dessen Bündigkeit.

Die Vernunftnothwendigkeit, deren zu Folge wir eine durchgängige Causalität annehmen müssen,

und welche uns einen unendlichen Regreß anzunehmen unmöglich macht,

dringet uns, ein Wesen anzunehmen, das der Schöpfer, Erhalter und Regent der Erde sey.

Eben diese Vernunftnothwendigkeit, deren zu Folge wir eine Zweckmäßigkeit der Natur annehmen müssen,

dringet uns, anzunehmen, daß der Schöpfer, Erhalter und Regent der Erde ein verständiges Wesen sey, und sie und alles in ihr zweckmäßig geschaffen und geordnet habe.

Sobald der Mensch die sämmtlichen Weltkörper für Ein Ganzes erkennt, muß er den Schöpfer, Erhalter und Regenten der Erde für den ewigen, allmächtigen, allweisen Schöpfer, Erhalter und Regenten des Universums erkennen.

Da der Mensch dieses Wesen auch für den Urheber der, in dem Menschen wohnenden Vernunft, und also die absoluten Gesetze der Vernunft für Gesetze dieses Wesens erkennen muß:

so muß er dieses Wesen auch für heilig erkennen; also für Gott.

Der Vernunftnothwendigkeit zu Folge behauptet der Mensch das objektive Daseyn Gottes;

und dieses objektive Daseyn Gottes ist dem Menschen so gewiß, als das objektive Daseyn der sinnlichen Objekte,

weil er von dem letzten gleichfalls nur durch die Vernunftnothwendigkeit gewiß ist,

die für ihn das einzige Kriterium der Wahrheit ist.

Da dieser ganze konzentrirte Beweis sich auf die Vernunftnothwendigkeit gründet, unter welcher alle Menschen stehen, und sich namentlich auf die Gewißheit von dem objektiven Daseyn der sinnlichen

chen Objekte beruft; ſo kann er nicht zweifelhaft ſeyn. Doch muß hier über die Prämiſſen, worauf ſich das Ganze ſtützt, etwas geſagt werden.

Die Vernunft macht es uns nämlich nothwendig, manches für wahr anzunehmen; oder, die Ausſprüche der Vernunft führen eine Nöthigung bei ſich, ihnen uns zu unterwerfen. Dieſe Ausſprüche ſind nichts anders, als die Ausſprüche des Menſchenverſtandes, welche er uns aufdringt, ohne Gründe für ſie anzugeben, und die er durchaus nicht aufgiebt, was man auch gegen ſie einwenden mag. Die Vernunft iſt es, welche dieſe Ausſprüche ergehen läßt. Wenn man ſie Menſchenverſtand nennet, ſo geſchieht es nur, um ſie von der künſtlich ausgebildeten zu unterſcheiden, die nicht, wie der Menſchenverſtand, das Eigenthum jedes Menſchen wird.

Der Menſchenverſtand thut aber viele Ausſprüche, deren Unrichtigkeit ſich darthun läßt, welche alſo nicht für Ausſprüche der Vernunft gelten können. Dieſe müſſen demnach von jenen unterſchieden werden.

Die gewöhnliche Unterſcheidung zwiſchen dem gemeinen und dem geſunden Menſchenverſtande dient dazu nicht; denn es fragt ſich eben, woran man die Ausſprüche des einen von denen des andern unterſcheiden könne. Es taugt aber auch dieſe Unterſcheidung nichts. Der Menſchenverſtand iſt allen Menſchen gemein; der geſunde iſt alſo auch der gemeine,

meine, und der gemeine kann sowohl ein gesunder als ein ungesunder seyn.

Das nöthigste ist, zwischen den gefolgerten und den ursprünglichen Aussprüchen des Menschenverstandes zu unterscheiden. Es ist klar, wie die gefolgerten fehlerhaft werden können. Sie können aus richtigen Prämissen unrichtig, sie können aber auch aus unrichtigen Prämissen gefolgert seyn; und unrichtig sind alle Prämissen, die sich nicht auf ursprüngliche Aussprüche des Menschenverstandes zurückführen lassen.

Die ursprünglichen können keinen Irrthum enthalten; sie sind absolute Aussprüche der Vernunft. Aussprüche, die aus ihnen richtig (d. h. gemäß den Denkgesetzen, welche die Vernunft aus eben so unbedingter Machtvollkommenheit, als diese Aussprüche, giebt,) gefolgert werden, müssen selbst richtig seyn. Zu manchen Folgerungen werden künstliche Operationen erfodert, denen nur die im systematischen Denken geübte Vernunft gewachsen ist. Andere dagegen geben sich so leicht, daß auch der gemeine Menschenverstand sie ganz zuversichtlich macht, öfters ohne sich ihrer Folgerung aus den ursprünglichen Aussprüchen deutlich bewußt zu seyn. Bei den einen, wie bei den andern muß man, ehe man sie als richtig annimmt, erst versuchen, ob sie sich aus ursprünglichen Aussprüchen richtig deduciren lassen. Gelingt dieser Versuch, so ist ihre Richtigkeit erwiesen.

Der

Der Ausspruch: Es ist ein Gott, es ist ein vollkommenstes, von der Welt verschiedenes Wesen, welches der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt ist, dieser Ausdruch ist ein Ausspruch des Menschenverstandes. Unter Menschenverstand versteht man nämlich hier (Vogels Ideen zu einer Metaphysik. 1801. S. 7 f.) das Vermögen überhaupt richtig zu urtheilen, das Wahre von dem Falschen sicher zu unterscheiden; und zwar das Vermögen, oder subjektiv betrachtet die Geschicklichkeit, die nicht, durch hervorstechende Talente, Kenntniss und Einsichten, das Eigenthum einiger, sondern eine Gabe ist, welche die Natur den Menschen insgemein, mit nur selten in Betracht kommenden Ausnahmen, verliehen hat. In Hinsicht auf die Gemeinheit dieser Gabe nennt man den Menschenverstand den gemeinen; in Hinsicht auf die Richtigkeit seiner Urtheile, den gesunden. Versteht man unter Vernunft im engern Sinne das Vermögen der Regeln und Prinzipien, so ist der Menschenverstand nichts anders als diese urtheilende Vernunft, so wie sie sich in allen, von der Natur nicht ungewöhnlich karg begabten Menschen äußert. Hr. Vogel unterscheidet noch (S. 8.) den substantiven und den adjectiven Menschenverstand. Der substantive Menschenverstand, oder die substantive urtheilende Vernunft ist eine Kraft in uns, durch die wir gewisse Aussprüche machen, welche wir zwar für die unsrigen erkennen, so wie wir diese Kraft selbst für etwas Unsriges erkennen müssen; welche wir aber doch nicht uns, nicht unserm Nachdenken,

sen, nicht einer absichtlichen Anwendung jener Kraft, zuschreiben können, welche wir nicht hervorbringen, sondern in uns finden; z. E. den Satz des Widerspruchs: Was ist, kann nicht zugleich nicht seyn. — So gewiß nun diese Vernunft nichts von uns Bewirktes enthält, so gewiß ist sie die ursprüngliche Vernunft; und so gewiß in ihren Aussprüchen nichts ist, was wir ausgedacht hätten, so gewiß sind sie ursprüngliche Aussprüche dieser ursprünglichen Vernunft, oder des subjektiven Menschenverstandes.

Mit dieser Kraft wohnt uns zugleich eine andere Kraft bei, die Kraft, von den ursprünglichen Aussprüchen der ursprünglichen Vernunft Gebrauch zu machen, sie unter einander zu vergleichen, aus ihnen zu folgern, sie auf die Gegenstände des Denkens anzuwenden. Diese Kraft erwerben wir nicht, wir finden sie in uns; aber ihre Urtheile, ihre Aussprüche finden wir nicht in uns, wir bringen sie, mit dem Bewußtseyn des Gebrauchs der Kraft, hervor. Und diese Kraft ist es, die man den objektiven Menschenverstand nennt.

Nun ist etwas in uns, ein Gefühl der Nothwendigkeit, die Aussprüche des subjektiven Menschenverstandes, allem Raisonnement zum Trotz, für untrüglich zu erklären, das sich durchaus nicht abweisen läßt. Dieses Gefühl der Nothwendigkeit ist es nun, was uns von ihrer Allgemeinheit, und durch diese von ihrem Ursprung

sprünglichkeit versichert, was uns nicht nur berechtigt, sondern nöthiget, die Kraft, der wir diese Aussprüche zuschreiben müssen, als substantiven Menschenverstand, von der Kraft, durch welche wir unsere übrigen Aussprüche hervorbringen, als dem adjektiven Menschenverstande, zu unterscheiden. Es erklärt sich daraus der unvertilgbare Glaube an die Richtigkeit dieser Aussprüche, und der auf sie gegründeten Urtheile. Wie könnte sie auch bezweifelt werden, wenn die Vernunft selbst es ist, die diese Aussprüche macht, und nach ihnen urtheilt? §. 19. Philosophische Erkenntniß von einem Gegenstande ist die Erkenntniß von ihm aus Gründen, statt daß die historische Erkenntniß eine Erkenntniß aus der Erfahrung ist. Ueber einen Gegenstand philosophiren, heißt aus Gründen über ihn urtheilen.

In diesem Sinne giebt es nicht nur unstreitig einen philosophierenden Menschenverstand, sondern es giebt gar keinen andern. Der Menschenverstand urtheilt, und urtheilt aus Gründen; die Uraussprüche der Vernunft sind, mittelbar oder unmittelbar, die Gründe seiner Urtheile. Insofern ist also zwischen dem Menschenverstande und der philosophischen Vernunft kein Unterschied.

§. 125. Man kann zugeben, daß Raum und Zeit bloß die Formen seyen, in welchen unser Erkenntnißvermögen alle unsere Erfahrungskenntnisse producirt; man kann zugeben, daß die Begriffe, aus welchen wir die Grundsätze bilden, die uns

frer

ſrer ganzen Erfahrungskenntniß zum Grunde liegen, Begriffe a priori ſeyen, unter welche der Verſtand, nachdem wir von den Objekten afficirt worden ſind, die Objekte ſubſumire, und über ſie urtheile: aber daraus kann nicht gefolgert werden, daß wir ſchlechterdings nicht wiſſen, was die Objekte an ſich ſind. Es kann nicht daraus gefolgert werden, daß die Objekte an ſich nicht im Raum exiſtiren, und nicht in der Zeit entſtehen, ſich verändern und vergehen; daß die Prädikate, die wir ihnen, unſern urſprünglichen Begriffen zu Folge, beilegen, ihnen (den Objekten an ſich) nicht zugehören, ſondern nur ihren Erſcheinungen. In einer ſolchen Folgerung würde weit mehr als in den Prämiſſen liegen.

In dieſen liegt nur, daß wir durch keine Erfahrung gewiß werden können, die Objekte ſeyen an ſich ſo, wie wir ſie erkennen, und das giebt man zu. Aber daß ſie unmöglich ſo ſeyn können, wie wir ſie erkennen, das liegt nicht in den Prämiſſen, und das giebt der Menſchenverſtand nicht zu. Zugeſtanden, daß Raum und Zeit Formen unſers Erkenntnißvermögens ſind; zugeſtanden, daß die Kategorien von unſerm Verſtand a priori hervorgebracht werden, bleibt doch die Möglichkeit, daß die Objekte an ſich in Raum und Zeit exiſtiren können, und daß alle Prädikate, ihnen an ſich zukommen können, die wir ihnen, unſern Verſtandesbegriffen zu Folge, zueignen. Es bleibt möglich, daß zwiſchen dieſen Formen und Begriffen, und zwiſchen

der

der Beſchaffenheit der Objekte an ſich eine präſtabilirte Harmonie obwalte; ſo daß zwar unſere Erkenntniß der Objekte nicht von den Objekten in uns hervorgebracht ſey, aber doch die nämliche ſeyn würde, wenn die Objekte ſie in uns hervorbringen könnten.

Womit dieſe Möglichkeit beſtritten werden könnte, iſt nicht abzuſehen. Eine Unwahrſcheinlichkeit eines ſolchen Zuſammentreffens iſt das einzige, worauf man beſtehen kann. Aber ihr ſtellt der Menſchenverſtand ſeine Urausſprüch entgegen, von denen ihn keine Unwahrſcheinlichkeit zurückſchreckt. Auch die Ungewißheit, die man ihm allerdings vorhalten kann, bewegt ihn nicht, von dieſen Ausſprüchen einen aufzugeben. Indeſſen verlangen wir hier nicht, dieſe Ausſprüche geltend zu machen: wir behaupten nur, daß ſie durch die Kantiſche Kritik der Verſtandeserkenntniſſe keineswegs niedergeſchlagen ſeyen; daß, ihnen gemäß, die Objekte an ſich wirklich im Raum und in der Zeit exiſtiren können, beharrliche Subſtanzen mit wechſelnden Accidenzien ſeyn können, durch ihre Kräfte Urſachen von Veränderungen werden können ꝛc.

Iſt das möglich, ſo iſt auch noch nicht ausgemacht, daß wir von überſinnlichen Objekten gar keine Erkenntniß haben können. Es iſt möglich, daß das Bedingte uns wirklich gegeben ſey, und daß ihm alſo etwas Unbedingtes zum Grunde liegen müſſe, welches wir durch Profyllogismen auffinden kön-

können, und jedesmal wirklich auffinden, so oft wir in unsere Schlüsse keine Fehler bringen.

Gern giebt man also zu, daß unsere Erkenntniß des Uebersinnlichen ungewiß bleiben müsse, wenn unsere Erkenntniß des Sinnlichen, von dem wir auszugehen genöthigt sind, selbst ungewiß ist. Aber wir verlangen auch nicht mehr, als daß uns zugegeben werde, unsere Erkenntniß des Uebersinnlichen sey nur durch die Ungewißheit der Erkenntniß des Sinnlichen ungewiß; oder, welches eben so viel ist, sie sey eben so gewiß, als die Erkenntniß des Sinnlichen.

S. 127. Die Postulate der praktischen Vernunft sind so gewiß, als die unbedingte Gesetzgebung der Vernunft; denn ohne sie wäre es nicht möglich, daß die Vernunft unbedingt gesetzgebend wäre; wären diese Pflichten nicht so gewiß, so wären sie keine Postulate, weil die Vernunft auch ohne sie gesetzgebend seyn könnte. Daß aber die Vernunft unbedingt gesetzgebend sey, ist absolut gewiß; also ist es auch schlechterdings gewiß, daß der Mensch frei, daß er unsterblich, daß ein Gott sey. Durch meine theoretischen Erkenntnisse konnte ich zu dieser Gewißheit nicht gelangen, aber durch die Gesetzgebung meiner Vernunft bin ich in ihrem Besitze. Die Schlüsse, durch welche meine theoretische Vernunft mir Gewißheit verschaffen wollte, berechtigten mich nur, meine Freiheit und Unsterblichkeit und das Daseyn Gottes als regulas sive Prinzipien zu gebrauchen, und unter ihrer Voraus-

ausſetzung, zum Behuf der Harmonie meiner Erkenntniſſe, über die Gegenſtände der Erfahrung zu urtheilen. Aber nun bin ich der Wahrheit dieſer überſinnlichen Gegenſtände gewiß; nun ſind dieſe regulativen Prinzipien zu conſtitutiven erhoben. Ich erkenne nun dieſe überſinnlichen Objekte, erkenne mich, als ein Objekt an ſich, für frei und unſterblich, erkenne Gott, als ein Objekt an ſich, für heilig und allmächtig ꝛc. Wenn ich alſo die Welt betrachte als von Gott geſchaffen, geordnet, erhalten, regiert; wenn ich die vernünftigen, freien Geſchöpfe für den Endzweck der Schöpfung erkläre: ſo habe ich dieſe Behauptungen nicht bloß für dienlich anzuſehen, zur Beförderung der Einheit meiner Erkenntniſſe; ſondern ich bin gewiß, daß ſie untrüglich wahr ſind, ſo untrüglich wahr, als die unbedingte Geſetzgebung der Vernunft.

Gegen dieſen Gebrauch der Poſtulate der praktiſchen Vernunft macht man die Einwendung: nur der praktiſche, nicht der theoretiſche Gebrauch ſey erlaubt. Allein, warum dieſes? Entweder das, was die Poſtulate poſtuliren, iſt wahr, oder iſt nicht wahr. Iſt es nicht wahr: ſo iſt entweder das Vernunftgeſetz zu beobachten möglich, auch ohne dieſes Poſtulirte, und dieſes Poſtulirte iſt kein Poſtulat der praktiſchen Vernunft; oder die Vernunft iſt nicht geſetzgebend, und nur die grundloſe Annahme ihrer Geſetzgebung macht ſolche Poſtulate nöthig. Iſt es aber wahr: ſo müßte meine Vernunft Unvernunft ſeyn, wenn ſie nicht von der Wahrheit, die ſie

gefun-

gefunden zu haben sich freut, den umfassendsten Gebrauch machen wollte, der sich nur immer von ihr machen läßt, da sie dabei gegen Irrthümer hinlänglich sich schützen kann. Gewißheit muß ich von der Wahrheit dieser Postulate haben, wenn sie mir den Gehorsam gegen die Vernunftgebote möglich machen sollen. Ich habe sie, selbst nach der Versicherung der Andersurtheilenden; aber daß ich diesen Gebrauch davon machen dürfe, leugnet man. Auf was für Gründe gestützt will man diesen Gebrauch verbieten? Denn was für meinen Gehorsam gegen die Vernunftgebote gewiß ist, das ist auch für meine Vernunfterkenntnisse gewiß. Eine Gewißheit, die nur für eines, nicht für alles gewiß wäre, ist keine Gewißheit.

S. 360. Ueber die höchsten Prinzipien des philosophirenden Menschenverstandes. Alle ursprünglichen Aussprüche des Menschenverstandes sind wahr.

An der Wahrheit des Satzes des Widerspruchs, an dem Satze: de omni et nullo u. s. w., welche die reine Logik aufstellt, hat noch Niemand gezweifelt. Und was haben sie für ihre Wahrheit aufzuweisen, als ihre Ursprünglichkeit?

Auch die Gesetze unsers (innern und äußern) Handelns, welche die Moral aufstellt, werden von den kritischen Philosophen für wahr anerkannt. Und worauf gründet sich ihre Wahrheit? Einzig auf ihre Ursprünglichkeit.

Was

Was könnte wohl den Philoſophen berechtigen, die in der Logik und Moral niedergelegten Ausſprüche des Menſchenverſtandes um ihrer Urſprünglichkeit willen für wahr anzuerkennen, und doch die nicht minder urſprünglichen Ausſprüche, welche in den oben gedachten Grundſätzen liegen, nicht für wahr gelten zu laſſen? Doch nicht, daß dieſe ſchon Erfahrungskenntniſſe vorausſetzen? Das ändert ja nichts an ihrer Urſprünglichkeit. Und ſetzen denn die logiſchen und moraliſchen Grundſätze nicht auch Erfahrungsgrundſätze voraus? Es müßten Sätze uns bekannt ſeyn, die ſich widerſprechen oder nicht widerſprechen, ehe der Menſchenverſtand in uns die Falſchheit aller widerſprechenden Sätze dekretiren kann; und ohne Erfahrungskenntniſſe können wir zu keinen Sätzen kommen. Es müſſen Handlungen ſchon da ſeyn, ehe der Menſchenverſtand in uns ſeine Geſetze des Handelns ausſprechen kann. Aber deswegen iſt der Satz des Widerſpruchs nicht aus den Sätzen, das Sittengeſetz nicht aus den Handlungen abſtrahirt — und die Erfahrungsgrundſätze nicht aus den Erfahrungskenntniſſen. So wie uns einmal Sätze, Handlungen, Erfahrungskenntniſſe gegeben ſind, wenden wir ſie auf ſie, die urſprünglichen logiſchen, moraliſchen und Erfahrungsgrundſätze auf gleiche Weiſe an.

Der Glaube an die Wahrheit der urſprünglichen Ausſprüche des Menſchenverſtandes iſt auch das einzige, was wir dem

Skeptis

Skeptizismus entgegen setzen können. Vollendet wäre der Skeptizismus in der Person dessen, der bezweifelte, ob außer ihm etwas existire. Gesetzt aber, daß jemand daran zweifelte, durch welches System könnte er widerlegt werden? Durch keines. Um ihn zu widerlegen, müßte man ihm beweisen, daß seine Vorstellungen von Gegenständen, welche (Vorstellungen) unläugbar Veränderungen in ihm sind, ihren Grund schlechterdings nicht in ihm haben könnten, sondern nothwendig außer ihm haben müßten. Aber das ist kein System. Es bleibt nichts übrig, als ihm zuzumuthen, daß er die Nothwendigkeit des Glaubens an äußere Gegenstände für das Kennzeichen der Wahrheit dieses Glaubens anerkenne. Besteht er darauf, daß auch diese täuschen könne, so muß man ihn seinen Zweifeln überlassen.

Auch dem System des nicht vollendeten Skepticismus, der zwar Objekte gelten läßt, aber alle Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und Begriffe mit ihnen, und die Wahrheit aller Erfahrungsgrundsätze läugnet, ist nichts anderes als die ursprünglichen Aussprüche des Menschenverstandes entgegenzustellen.

Und so ist das höchste Prinzip, das wir in unserm Philosophiren nie verlassen dürfen, folgendes: Alle Urausspräche des Menschenverstandes sind wahr. Wahr sind seine Denkgesetze. Was also ihnen gemäß, aus den Uraussprächen

chen

chen gefolgert wird, ist eben so wahr, als die Uraussprüche selbst.

Ob die Uraussprüche und die aus ihnen richtig gefolgerten ursprünglichen Aussprüche praktisch oder theoretisch sind, ob die theoretischen auf die Erfahrung sich beziehen, oder über sie hinausgehen, das ändert nichts an ihrer Wahrheit.

Was nicht auf Uraussprüche des Menschenverstandes zurückgeführt werden kann, kann wahr seyn, wenn es ihnen und den, aus ihnen richtig gefolgerten Sätzen nicht widerspricht; aber die Wahrheit kann nicht aus Vernunftgründen erwiesen werden.

Was den Uraussprüchen und den, aus ihnen richtig gefolgerten Sätzen widerspricht, kann nicht wahr seyn, wenn sich auch die Falschheit davon nicht aus andern erweisen, und selbst das Irrige in den Beweisen dafür nicht darthun ließe.

Da von der Unerschütterlichkeit dieses höchsten Prinzips die Zuverläßigkeit alles weitern Philosophirens, und namentlich die Sicherheit der Anwendung auf die Lehre von dem objektiven Daseyn Gottes abhängt, so dürfen die Einwendungen dagegen nicht übergangen werden.

Die Uraussprüche des Menschenverstandes drängen sich uns mit einem Gefühle der Nothwendigkeit auf, und lassen sich nicht wegdisputiren. Wird dieses nicht durch diejenigen widerlegt, welche in ihren Systemen nicht nur

die Gültigkeit dieser Aussprüche bestreiten, sondern auch Sätze aufstellen, die mit ihnen im Widerspruche stehen? Ist das nicht Beweises genug, daß diese Philosophen nicht genöthigt sind, den Uraussprüchen des Menschenverstandes sich zu fügen? Kann also dieses Gefühl der Nothwendigkeit in uns nicht ein zweifelhaftes Merkmal der Allgemeinheit der Uraussprüche, kann es nicht bloß subjektiv seyn? und hört es nicht dadurch auf, das Kriterium der Wahrheit zu seyn?

Antwort: So wär es allerdings, wenn diese Philosophen kein solches Gefühl der Nothwendigkeit hätten; aber sie haben es, wie wir. Kant gesteht es mehrmals ganz unverhohlen, gesteht die Unabweisbarkeit der Uraussprüche. Und wir sind (es kann nicht zu oft wiederholt werden), wir sind durch unser Gefühl zu gewiß, daß es in allen Menschen, in denen die substantive Vernunft so gut wie in uns wohnet, vorhanden ist. Aber dabei begreifen wir auch, daß dieses Gefühl nicht geachtet, und daß, ihm zum Trotze, Sätze behauptet werden können, welche den, von ihm begleiteten Aussprüchen widersprechen. Wir können sogar die Ursache dieses Widerstrebens angeben. Die Vernunft sucht, nach ihrem Causalitätsgrundsatze, von allen Behauptungen den Grund auf; und fragt also auch nach dem Grundsatze von den Behauptungen, die in ihren eigenen Uraussprüchen liegen. Von diesen läßt sich aber, sehr begreiflich, kein Grund auffinden, weil sie sonst nicht Uraussprüche wären. Damit beruhigt

ruhigt ſich die ſubſtantive Vernunft, der Menſchenverſtand, der philoſophirende wie der gemeine. Aber die adjektive, die künſtliche Vernunft des Philoſophen ſetzt ihr Aufſuchen der Gründe fort, ſo lang ihr eine Möglichkeit, ſie zu entdecken, ſich zeigt. Kann ſie nun vom einem Faktum, von dem ihr Menſchenverſtand den letzten Grund in einem Urausſpruche findet, eine längere Reihe von Gründen anfinden, ſo zieht ſie dieſe vor, oder verſchmähet den Urausſpruch, ungeachtet auch ſie die regreſſive Reihe ihrer Gründe mit einem Ausſpruch endigen muß, von dem ſich kein weiterer Grund angeben läßt, und der ſich zu ſeinem Nachtheil von den Urausſprüchen des Menſchenverſtandes dadurch unterſcheidet, daß er von keinem Nothwendigkeitsgefühl begleitet iſt, und ſich auf nichts ſtützt, als auf die Länge der Reihe der, aus ihm herausgeſponnenen Gründe, und auf die, durch ihn bewirkte Einheit des Syſtems.

Ein anderer Einwurf beruft ſich auf die Selbſterfahrung. Wir eignen allen Urausſprüchen volle Gültigkeit zu, und gleiche Gültigkeit allen aus ihnen unmittelbar oder mittelbar richtig gefolgerten. Wenn alſo aus den Urausſprüchen folgerecht das Daſeyn Gottes ſich ergiebt; ſo erklären wir dieſes für eben ſo gewiß, als das Daſeyn der ſinnlichen Objekte. Allein wir erfahren alle, daß nicht einmal alle Urausſprüche von einem gleichen Gefühle der Gewißheit begleitet ſind, daß z. B. dieſes Gefühl bei dem Urausſpruch: Alles Ver-

unkritische muß entstanden und erzeugt seyn, viel geringer ist, als bei dem: Es sind Objekte außer mir vorhanden. Wir erfahren alle die nämliche Ungleichheit des Gefühls zwischen Urausſprüchen und abgeleiteten; erfahren z. B. alle, daß das Gefühl der Gewißheit von dem Daseyn der Sinnengegenstände ungleich stärker ist, als das vom Daseyn Gottes. Mit der Abnahme des Gefühls ist aber eine Abnahme der Beweiskraft der Urausſprüche verbunden.

Die Erfahrung ist nicht zu läugnen, wohl aber die aus ihr gezogenen Folgerungen. Sie heben sich durch die Kenntniß der Ursachen der Verschiedenheit in den Graden des Gefühls der Gewißheit: denn es ist wohl zu bemerken, daß bei manchen Aussprüchen zwar ein geringerer Grad, aber bei keinem ein Mangel dieses Gefühls vorhanden ist.

Diejenigen Urausſprüche, welche sich auf Gegenstände des äußern oder innern Sinnes beziehen, sind von einem stärkern Gefühle der Gewißheit begleitet, als diejenigen, welche sich auf übersinnliche Gegenstände beziehen. Hievon ist eine zwiefache Ursache leicht zu entdecken.

Man glaubt, von der Richtigkeit dieser Urausſprüche unfehlbare Proben durch die Erfahrung zu erhalten, z. B. von dem: es sind Objekte außer mir, oder von dem: alles hat seine Ursache; Proben, welche bei den übersinnlichen Gegen-

gen-

genſtänden nicht ſtatt finden. Allein die Erfahrungen, welche man für Proben hält, ſind keine. In ihnen liegt nichts, als die Anwendung der Ausſprüche auf die Erfahrung. Da wir wiſſen, wie wenig die kritiſche Philoſophie auf dieſe Proben achtet; ſo wäre es überflüſſig, dieſes weiter zu beweiſen. Nur das verdient angemerkt zu werden, daß manche ſolcher vermeintlichen Proben, von dem Menſchenverſtande ſelbſt, nach erhaltener Belehrung darüber, für Täuſchungen erkannt werden, z. B. der Lauf der Sonne, die Beugung des Stabs im Waſſer ꝛc.

Mit dieſer Urſache ſteht eine andere in Verbindung. Von denjenigen Urausſprüchen, welche ſich auf Sinnengegenſtände beziehen, kann man unaufhörlich Gebrauch machen, und das ſo, daß der Gebrauch ſich uns ungeſucht aufdringt und uns abgenöthigt wird. Ganz anders verhält es ſich mit denen, welche ſich auf überſinnliche Gegenſtände beziehen; von dieſen können wir nur durch Nachdenken Gebrauch machen, zu welchen wir nicht gezwungen ſind, und zu welchen wir nicht immer uns aufgefodert fühlen, von welchen wir vielmehr oft durch die Beſchäftigungen mit den Sinnengegenſtänden abgehalten werden, welche daher manche Menſchen gar nicht in ſich vernehmen. Von ſolcher Art ſind die Urausſprüche: alles Entſtandene hat eine erſte Urſache: die erſte Urſache iſt eine verſtändige. Bei ganzen Völkern zeigt ſich von dieſen keine Kenntniß, ſo lange ſie, im Stande

der

der Wildheit, mit den dringendsten Bedürfnissen zu viel zu kämpfen haben, um zum Nachdenken Muße zu behalten. Wird uns dann aber durch Nachdenken ein solcher Urausspruch vernehmlich; so überrascht er uns gleichsam, weil wir nicht so an ihn gewöhnt sind, wie an die immer vernehmlichen und immer gebrauchten. Wir sind mißtrauischer gegen ihn, und das ihn begleitende Nothwendigkeitsgefühl, das Gefühl seiner Gewißheit hat in uns einen geringern Grad.

Zu diesen Ursachen gesellen sich auch noch Zweifel, deren Ursachen nicht schwer zu finden sind.

Einige Urausssprüche sind Einschränkungen anderer, setzen Ausnahmen von andern fest. Die Aussprüche: die erste Ursache ist nicht entstanden: es giebt freie Selbstbestimmungen des Willens ꝛc. sind Einschränkungen des Causalitätsgrundsatzes. Was Wunder, wenn eines von beiden zweifelhaft wird, der Grundsatz oder die Ausnahme? Der Grundsatz wird es aber nicht, weil er sich auf sinnliche Gegenstände bezieht; und so wird es dann der Urausspruch, der ihn beschränkt. Dazu kommt nun die Beschaffenheit der Gegenstände, deren Daseyn wir solchen Urausssprüchen zu Folge glauben müssen. Sie sind übersinnlich. Und das verursacht, daß uns nicht nur die Erfahrung von ihnen, und mit ihr die vermeinte Wahrheitsprobe des Urausspruchs fehlt; sondern daß wir uns auch keine Vorstellung von ihnen machen können; daß vieles an ihnen uns unerklär-

bar

bar bleibt; daß manche Schwierigkeiten sich in der Idee von ihnen und in deren Anwendung hervorthun. So lange die Aufmerksamkeit sich an diese Bedenklichkeiten heftet; so lange erhalten sich die Zweifel, das Gefühl der Gewißheit wird schwächer, wir sind versucht, es für eine Täuschung anzusehen. Wendet sich dagegen die Aufmerksamkeit von diesen Bedenklichkeiten ab, um den Grund des Glaubens an die bezweifelten Gegenstände zu betrachten; so wird uns die Nöthigung wieder vernehmlich, und das Gefühl der Gewißheit erhält den Grad der Stärke wieder, den es vor der Entstehung der Zweifel hatte, und ist mächtig genug, die Zweifel niederzuschlagen.

Folgendes sind die vorzüglichsten Zweifel, die man gegen das objektive Daseyn Gottes vorgebracht hat.

1) Zweifel gegen den Satz: Die Vernunftnothwendigkeit macht es uns unmöglich, einen unendlichen Regressum anzunehmen. „Kann sich doch die Vernunft einen unendlichen Progressus denken, warum soll sie sich nicht auch einen unendlichen Regressus denken?“

Antwort: Das Warum? das weiß ich nicht; und wenn ich es wüßte, so könnte die Verwerfung des Regressus nicht ein ursprünglicher Ausspruch des Menschenverstandes seyn.

2) Zweifel gegen den Satz: Die Vernunftnothwendigkeit dringet uns, ein Wesen anzunehmen, das

der

der Schöpfer, Erhalter und Regent der Erde sey. „Die Vernunftnothwendigkeit dringet uns nur, die Entstehung der Erde Kräften, und zwar homogenen Kräften, zuzuschreiben. Diese Ursache ist aber noch kein Schöpfer."

Antwort: Wenn diese Kräfte kein Unding seyn sollen, so muß ich sie doch einem Dinge, einem Wesen zuschreiben, und dieses Wesen für den Schöpfer anerkennen. Oder fällt der Name Schöpfer auf, so muß man doch gestehen, daß die Vernunftnothwendigkeit durch das Denken Weltursache nie zu einer Weltseele führe, sondern unaufhaltbar zu einem Verstande, als absichtlich wirkender obersten Weltursache.

3) Zweifel gegen die Sätze: Eben diese Vernunftnothwendigkeit dringet uns, eine Zweckmäßigkeit der Natur anzunehmen, und daß die erste Ursache der Erde ein verständiges Wesen sey, welches die Erde zweckmäßig geschaffen und geordnet habe. „Die Zweckmäßigkeit in der Sinnenwelt findet für den Menschen nur in sofern und aus dem Grunde statt, weil er sich selbst Zwecke setzen kann."

Antwort: Wenn der Mensch sich nicht selbst Zwecke setzen könnte, würde er allerdings außer Stande seyn, eine Zweckmäßigkeit in der Natur zu erkennen, und sie könnte also allerdings für ihn nicht statt finden. Aber auch nicht an sich? Die Vernunftnothwendigkeit legt dem Menschen auf, fest zu glauben, daß die Sinnenwelt zweckmäßig geschaffen und geord-

net

net ſey, und es nicht weniger ſeyn würde, wenn er auch den Begriff der Zweckmäßigkeit gar nicht hätte, und ſie alſo nicht für zweckmäßig erkennte.

Einwendung: „Aber der Menſch kann ſich lediglich dadurch Zwecke ſetzen, daß ihm durch ſeine Vernunft ein abſoluter Endzweck (der der Sittlichkeit) aufgegeben iſt. Hier, lediglich hier iſt der urſprüngliche Ort des Glaubens an einen Gott; keineswegs aber in den Begriffen von einer ſinnlichen Welt."

Antwort: Wer von dem Prinzip ausgehet, daß die urſprünglichen Ausſprüche des Menſchenverſtandes die erſten Gründe alles unſers Wiſſens, und das einzige ſichere Kriterium der Wahrheit ſind; der muß auch behaupten, daß der Menſch in den Vernunftgeboten nie einen, ihm von der Vernunft aufgegebenen abſoluten Endzweck finden würde, wenn er ſich nicht Zwecke überhaupt ſetzen könnte.

Einwendung: „Die Anſicht der Sinnenwelt, als einer zweckmäßigen Einrichtung, ſetzt den Glauben an einen vernünftigen Urheber, ſey es auch ohne deutliches Bewußtſeyn, ſchon voraus, weit entfernt; daß ſie ihn erſt begründen ſollte."

Antwort: Nicht doch! Man muß vielmehr behaupten, daß die Ordnung, in welcher die Anerkennung der Zweckmäßigkeit der Natur und die eines vernünftigen Urhebers derſelben, der Zeit nach, ſo auf einander folgen: Ich erkenne, daß das Mannigfaltige in der Natur ſo kunſtähnlich verbunden iſt,

daß

daß es gerade durch diese Verbindung zu gewissen Wirkungen tauglich wird. Nun tritt die Vernunftnothwendigkeit hinzu, und gebietet mir fest zu glauben, daß diese Wirkungen Zwecke sind, um deren Willen das Mannigfaltige von einem vernünftigen Urheber so, wie es ist, verbunden worden ist.

4) Zweifel gegen den Satz: Sobald der Mensch den Begriff vom Universum hat, muß er den Schöpfer ꝛc. der Erde für den ewigen, allmächtigen, allweisen Schöpfer ꝛc. des Universums erkennen. „Welch ein Sprung vom Schöpfer der Erde auf den des Universums?“

Antwort: So lange der Mensch nur den Begriff eines Schöpfers der Erde hat, kann der Glaube an mehrere Schöpfer und Regenten anderer Weltkörper statt finden; hat er sich aber den Begriff vom Universum erworben, so erhebt er sich erst zum einzigen Schöpfer desselben. Deshalb ist es kein Sprung, sondern die Deduktion des Glaubens an einen Schöpfer muß dem des Universums vorausgehen.

Einwendung: „Dadurch wird also die Weisheit, Allmacht und Ewigkeit der ersten Weltursache aus der Zweckmäßigkeit der Natur gefolgert, da doch die Mangelhaftigkeit des kosmologischen und physikotheologischen Arguments anerkannt ist?“

Antw.: Zum Erweise der moralischen Eigenschaften Gottes sind diese Argumente allerdings zu unzulänglich

zulänglich, aber nicht zur Deduktion der Weisheit ꝛc. Gottes. Das kosmologische Argument hat übrigens bei einem Schlusse aus der Zweckmäßigkeit der Natur nichts zu thun.

5) Zweifel gegen den Satz: Der Mensch muß die absoluten Gesetze der Vernunft für Gesetze des Weltschöpfers denken. „Wie kann die Vernunft eine unbedingte Gesetzgebung haben, wenn sie nicht allein Quelle ihres Wissens ist, und diesem Wissen auch wirkliche Causalität in der Erfahrung geben kann?“

Answ.: In Absicht auf das, was Pflicht oder pflichtwidrig ist, ist die Vernunft die Quelle ihres Wissens, und kann diesem Wissen auch Causalität in der Erfahrung geben; und das ist sie und kann sie, wenn auch nicht alles Wissen und alles Seyn einzig in der Selbstthätigkeit des Ich seine Quelle hat.

6) Zweifel gegen den Satz: Deswegen muß der Mensch den Weltschöpfer auch für heilig erkennen, also für Gott. „Die Vernunft ist, ohne Zuthun der Natur, die Quelle der ganzen Erkenntniß Gottes, weil sie ohne Zuthun der Natur die Quelle eines Theils dieser Erkenntniß Gottes ist. Deshalb lassen sich die moralischen Eigenschaften (wie die Heiligkeit) des höchsten Wesens nicht aus der Natur erkennen.“

Antwort: In der oben gedachten Argumentation ist allerdings Consequenz, weil die Erkenntniß aller Eigenschaften Gottes aus der einzigen Quelle

der ursprünglichen Aussprüche des Menschenverstandes (Alles aus Einem) abgeleitet wird.

7) Zweifel gegen den Satz: Der Vernunftnothwendigkeit zu Folge behauptet der Mensch das objektive Daseyn Gottes. „Wenn wir an die Wirklichkeit einer höchsten Intelligenz glauben, können wir sie wohl anders denken, denn als selbstständige Intelligenz in der Geisterwelt ohne alle räumliche Verhältnisse, also auch ohne objektives Daseyn? Hat denn die Intelligenz keine Wirklichkeit, wenn sie kein objektives Daseyn hat, weil sie z. B. nicht gesehn werden kann? Wie könnte man von dem Denken-Müssen auf das nothwendige objektive Daseyn dieser Intelligenz auch bloß schließen, wenn nicht der Intelligenz ein über alle Objektivität weit erhabeneres Seyn gebührte?“

Antwort: Durch die Distinktion zwischen Seyn und objektivem Daseyn wird der Standpunkt verrückt. Wenn man das objektive Daseyn Gottes behauptet, so behauptet man, daß Gott nicht bloß eine Idee von uns sey, sondern daß er, unabhängig von unserm Denken und Erkennen, als ein Objekt unsers Denkens und Erkennens, (keineswegs als ein sinnliches, einen Raum erfüllendes Objekt, das man sehen und greifen könnte) existirt, oder wirklich da ist. Denn der Begriff des Daseyns soll doch wohl nicht bloß für das materielle Bestehen aufbewahrt werden, und der Begriff des Seyns bloß für Ideen?

8) Zwei-

8) Zweifel gegen den Satz: Das Daseyn Gottes ist dem Menschen so gewiß, als das Daseyn der sinnlichen Objekte, weil er von dem letzten gleichfalls nur durch die Vernunftnothwendigkeit gewiß ist, die eben deswegen für ihn das einzige Kriterium der Wahrheit ist. „Hier wird also von der Nothwendigkeit des Denkens einer ersten Ursache auf die nothwendige Annahme des Daseyns derselben geschlossen, und das ist ja der unhaltbare ontologische Beweis."

Antwort: Nicht doch! Der ontologische Beweis schließt so: Weil in dem Begriffe des allerrealesten Wesens der Begriff der Existenz (als einer Realität) liegt, so muß das allerrealste Wesen existiren. Nicht so wird hier geschlossen. Wir schließen nicht nur vom nothwendigen Denken einer ersten Ursache auf die nothwendige Annahme derselben, sondern auch von der nothwendigen Annahme auf das nothwendige Seyn derselben.

---

2. Ueber-

2. Uebersicht der Ur- und abgeleiteten Aussprüche der menschlichen Vernunft, auf welche sich die natürliche Religion gründet *).

S. 376 f. Urausspräche der Vernunft sind solche Sätze, die für ihre Untrüglichkeit nichts als das Gefühl der Nothwendigkeit aufzuweisen haben. Die Urausspräche der menschlichen Vernunft sind die Prinzipien aller Philosophie und also auch der Religionsphilosophie. Diese Urausspräche, als Prinzipien, können nicht auf einen einzigen Satz zurückgebracht werden, eben weil es mehr als einen Urausspruch der Vernunft giebt.

Diese Urausspräche der Vernunft sind das höchste, das einzige und letzte Kriterium unter Wahrheit. Sie bewahren eben so sehr vor Skepticismus, als vor Dogmatismus. Sie lassen sich, wie gesagt, nicht aus einem einzigen Satze folgerecht ableiten, eben weil es Urausspräche sind, aber sie lassen sich doch nach ihrer innern Verwandschaft nach einander ordnen.

Folgendes sind sie, wie sie sich aus der vorhergehenden Untersuchung dargeboten haben.

1) Es

*) Ideen zu einer Metaphysik des Menschenverstandes. Von Paul Joach. Siegm. Vogel. D. u. Prof. der Theol. zu Altdorf. Erster Theil. Nürnberg, b. Felßecker. 1801. 8.

1) Es existiren Objekte außer mir.

2) Diejenigen, welche mir in einer Anschauung gegeben werden, lerne ich wirklich, nicht bloß ihre Erscheinungen kennen.

3) Von der Empfindung, mit welcher ihre Anschauung begleitet ist, liegt der Grund in der Realität der Objekte.

4) Alle Objekte, welche ich durch den äußern Sinn anschauen kann, existiren im Raume.

5) Sie sowohl, als diejenigen, welche ich nur durch den innern Sinn anschauen kann, existiren in der Zeit.

6) Diejenigen Objekte, welche ich bei wiederholten Anschauungen für die nämlichen erkennen muß, sind auch die nämlichen.

7) Alle sinnlichen Objekte bestehen aus einfachen Theilen.

8) Alle einfachen Theile beharren.

9) Alles, was ist, ist entstanden.

10) Alles, was entstanden ist, ist erzeugt.

11) Alle Veränderungen des Zustandes der Objekte haben ihre Ursachen; alle Ursachen haben Wirkungen zur Folge.

12) Alle Ursachen liegen in den Kräften der Substanzen.

13) Alle Kräfte existiren in Subſtanzen, und alle Subſtanzen haben Kräfte.

14) Alle Kräfte der Subſtanzen ſind immer wirkſam, und wirken nicht nur nach innen, ſondern auch nach außen, ſo weit ihr Wirkungskreis reicht.

15) Eine unendliche regreſſive Reihe von Urſachen giebt es nicht, ſondern alles, was entſtanden iſt, hat eine erſte Urſache, welche nicht entſtanden iſt.

16) Die erſte Urſache iſt eine verſtändige.

17) Die erſte Urſache kann alles, was iſt, vernichten; kann den Subſtanzen die Kräfte nehmen; kann den durch die Kräfte bewirkten Zuſammenhang der Veränderungen der Subſtanzen unterbrechen.

18) Es giebt freie Beſtimmungen des Willens.

19) Die den Denkgeſetzen gemäßen Schlüſſe aus richtigen Prämiſſen ſind untrüglich.

20) Die Objekte, von welchen mir keine Anſchauung gegeben werden kann, exiſtiren wirklich, wenn ihr Daſeyn aus ſolchen Schlüſſen ſich ergiebt; und ſie ſind ſo, wie ſie dieſen Schlüſſen zu Folge ſeyn müſſen.

---

3. Ueber Atheismus *)

Der Atheismus ist theils skeptisch, theils dogmatisch. Wer da zweifelt, daß es möglich sey, sich auf eine vernünftige Art von dem Daseyn Gottes zu überzeugen, der ist ein skeptischer Atheist. Ein Lehrbegriff aber, der durch die speculative Vernunft dogmatisch zu beweisen gedenkt, daß es gar keinen Gott geben könne, ist der theoretische, dogmatische Atheismus. Der Begriff des Atheismus hat lediglich auf das Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes, nicht aber auf die Wirkung desselben Bezug. In dieser Hinsicht rechnete Bayle (im Dictionaire unter Thales) irrig auch diejenigen, welche zwar das Daseyn Gottes einräumten, aber läugneten, daß derselbe aus Freiheit endliche Wesen erschaffen habe, zu Atheisten. Deswegen, weil jemand irrige Begriffe von der Entstehung der Dinge hat, wird er nicht zum Gottesläugner, sondern nur dann, wenn er der Existenz derselben widerspricht.

Derjenige, welcher aus Vernunftgründen, die aus dem Begriffe eines Urwesens genommen sind, das Daseyn Gottes bestimmen will, heißt ein Deist. Dieser kann sich Gott als Weltursache denken, und läßt dabei unentschieden, ob er es durch Nothwendigkeit seiner Natur, oder ob er es durch Freiheit ist.

Der-

*) Joh. Christian Loffius, Prof. d. Theol. u. Philos. zu Erfurt, neues philosophisches allgemeines Lexikon. Erster Band. Erfurt, b. J. C. G. Rudolphi. 1805. gr. 8. (S. 575—587.).

Derjenige hingegen, der ſich Gott als freien Welturheber denkt, und durch Begriffe, die aus der Natur der Seele entlehnt ſind, ihn als die höchſte Intelligenz beſtimmt, wird ein Theiſt genannt. Auch kann man denjenigen nicht des ſkeptiſchen Atheismus beſchuldigen, welcher die bisherigen Beweiſe des Dogmatismus als unzulänglich findet. Er läugnet dadurch den Lehrſatz ſelbſt nicht, ſondern nimmt nur die Unzulänglichkeit der Beweiſe in Anſpruch, und gedenkt denſelben durch anderweitige Beweiſe zu unterſtützen. Endlich verdient auch der nicht den Namen eines Atheiſten, der alle Beweiſe für das Daſeyn Gottes aus der ſpekulativen Vernunft für unhaltbar findet, und die Sache nur für einen Gegenſtand des Glaubens hält. Sollte aber jemand den Satz ſelbſt: es iſt ein Gott, deswegen in Zweifel ziehen, weil er die Gründe, womit derſelbe unterſtützt wird, durchaus für unzureichend findet, ſo wird er ſkeptiſcher Atheus.

Die Zweifel des ſkeptiſchen Atheismus ſind hauptſächlich folgende. Man ſagt: Wenn die Erfahrung in der Welt uns belehrt, daß ſich vieles von den Weltbegebenheiten nicht mit jenen Vollkommenheiten eines Gottes reimet, wie die Vertheidiger deſſelben ihn uns lehren; ſo hat man Urſache, an dem Daſeyn eines ſolchen Gottes zu zweifeln. Denn das Werk eines ſolchen Gottes müſſe höchſt vollkommen und nach den Regeln der Ordnung und Weisheit eingerichtet ſeyn. Nun ſey aber die Welt mit ſo viel Flecken, Mängeln und Unvollkommenheiten behaftet, daß, außer den menſchlichen

lichen Schicksalen, sonst nichts so verworren, unregelmäßig und unvollkommen sey. Also u. s. w. Ferner, wenn ein solcher Gott existire, so müsse alles nur von einer einzigen Intelligenz, und von einem Geiste regiert werden. Dieses aber sey unbegreiflich für jeden, der die ganze Welt und ihre Beschaffenheit überdenke. Dieser Argumente bedienten sich Demokrit und Dionys.

Hierauf aber haben die Vertheidiger des Daseyns Gottes geantwortet, daß man jede Mängel und Unvollkommenheiten, besonders die sittlichen, nicht als Wirkungen von der Gottheit abhängig machen, sondern sie vielmehr als solche ansehen müsse, die ganz gegen ihren Willen, durch unregelmäßige Anwendung der Willkühr und Freiheit der Menschen, hervorgebracht werden. Ja, eben diese Unregelmäßigkeit, welche das sittliche Verhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit störet, giebt ihnen einen Grund an die Hand, den Vernunftglauben an das Daseyn Gottes zu bekräftigen, daß sich zuletzt alles in eine sittliche Ordnung auflösen werde und müsse, weil das Sittengesetz solches fordere. Daß übrigens die göttliche Regierung für uns unbegreiflich sey, wird niemand läugnen. Es folgt aber aus dieser Unbegreiflichkeit die Nichtexistenz derselben so wenig, als die Nichtexistenz der menschlichen Seele und so vieler anderer Naturereignisse, deren Ursachen und Zusammenhang wir gleichfalls nicht begreifen können.

Was den dogmatischen Atheismus anlangt, so ist derselbe von doppelter Art. Der eine läugnet das Daseyn Gottes, weil es nicht nöthig sey,

einen Gott in der Bedeutung anzunehmen, wie die Gottesverehrer ihn beschreiben. Der andere hält einen solchen für unmöglich. Die erstern überreden sich, daß alles in der Welt existiren und seinen Gang gehen würde, auch wenn kein Gott wäre, als ein unendlicher Geist, von welchem die Existenz der endlichen Dinge abhienge. Denn alles existire absolut nothwendiger Weise, und erfolge nach nothwendigen Gesetzen, weil aus Nichts nichts werde. Was den zweyten Punkt betrifft, daß nämlich alles in der Welt, alle Veränderungen und Verknüpfungen der Dinge durch sich selbst erfolgen; so finden sie den Grund dazu entweder in einer bildenden Kraft, die sie den Dingen zueignen, oder in gewissen constitutiven Bestimmungen der ersten Bestandtheile der Dinge, und zwar entweder in gewissen innern, oder äußern Bestimmungen. Das erstere giebt den sogenannten anaximandrinischen Atheismus an die Hand. Dieser soll Zusammensetzung und Modificationen der Dinge aus ihren Formen und Eigenschaften hergeleitet haben. Vermöge derselben könnten die entia prima nur auf einerley Art existiren und wirken. Wenn sie also existirten, so könnten sie nur wirken, wie sie durch ihr Wesen und durch ihre Natur bestimmt wären. Nun aber existirten sie absolut nothwendig, weil aus Nichts nichts wird. Folglich ließ sich sowohl ihre Existenz, als ihre Wirkungsart und die Art ihrer Verbindung aus ihrem Wesen begreifen. Ob Anaximander wirklich dieses gelehrt habe, oder nicht, darüber mögen sich die Alterthumsforscher vergleichen.

Genug

Gebung, daß man dieses Raisonnement des Atheismus von ihm benennt hat.

Unter diejenigen, welche zu den äußerlichen Bestimmungen der Dinge ihre Zuflucht nehmen, gehört Demokrit. Fürs erste behauptete derselbe, wie seine Vorgänger, daß alles absolut existire, weil aus Nichts nichts entstehe. Zweitens, nichts könne sich selbst bewegen. Folglich gäbe es kein erstes Prinzip der Bewegung, keinen primum motorem; weil selbst dieser eines solchen Prinzips bedürfe. Folglich sey alle Bewegung ewig, und deren Ursache von der Schwere der ersten Wesen. Drittens, die verschiedenen Arten der Dinge wären aus der Verschiedenheit der Formen und Gestalten der Elemente herzuleiten. Es existire nämlich ein leerer Raum, in denselben hätten sich die Elemente, vermöge ihrer Schwerkraft, bewegt und berührt, die Verschiedenheit ihrer Form habe die Cohäsion verursacht, und auf solche Art wären mancherley Arten der Dinge entstanden. — Man hat ihn für einen verkappten Atheisten, oder für einen Hylozoisten, oder Pantheisten gehalten. Andere haben sich im Gegentheil seiner angenommen und ihn vertheidiget.

Diejenigen, welche alles aus der bildenden Kraft der ersten Wesen herleiten, theilen sich wieder in zwey Classen. Entweder legen sie diese bildende Kraft in alle erste Dinge, oder sie nehmen nur eine einzige solche Kraft an, im ganzen Universum. Zu den erstern hat man den Strabo gerechnet. Die ersten Wesen, behauptete er, wären nothwendig. Es müsse denselben aber eine bildende Kraft zu

zukommen, wodurch sie vermehrt oder vermindert, vollkommener gemacht, und auf mancherlei Weise verändert werden könnten, weil die Erfahrung solches von den Dingen der Sinnenwelt lehre. Folglich müßte dieselbe auch den ersten Dingen beygelegt werden. Hiedurch wäre nun der Welturſprung in der Zeit begreiflich, daß nämlich, vermittelst jener bildenden und zeugenden Kraft, die Dinge in der Welt sich so formirt und zusammengesetzt hätten, ohne daß man nöthig habe, eine äußerliche Kraft anzunehmen. Alles dieses entstehe durch Nothwendigkeit, ohne Intelligenz und Freiheit. Mosheim, in den Anmerkungen zum Cudworth, mildert jedoch das System des Strabo, wenigstens ließe sich demselben eine gemildertere Bedeutung geben. Er ließ freilich die Welt der Form nach in der Zeit entstehen, und es ist nicht ganz deutlich, was er unter der zeugenden und bildenden Kraft, von welcher alles herrühre, verstanden haben mag.

Diejenigen, welche nur eine einzige zeugende und bildende Kraft statuirt haben, haben sich dadurch den Namen der pseudonewtonianischen Atheisten müssen gefallen lassen. Sie sollen gelehrt haben: die Masse aller Dinge existire absolut nothwendiger Weise. Dieselbe theile aber, wie ein Baum oder eine Pflanze, vermöge ihrer zeugenden und bildenden Kraft, alles aus sich selbst heraus, nach gewissen nothwendigen Naturgesetzen, ohne daß man Ursach habe, nach einer Intelligenz oder Freiheit zu fragen. Denn da dieses die Erfahrung so theilweise

bei

bei den Pflanzen und Gewächsen lehre, so müsse dem Ganzen ebenfalls eine solche Kraft beigelegt werden. (Cudworth Syst. intellect. c. 132.)

Bei allen diesen lag also der Gedanke zum Grunde, es sey nicht nöthig, einen Gott anzunehmen, weil sich alles aus Naturkräften erklären lasse.

Die letzte Art dieser ersten Classe bestreitet die Möglichkeit eines Gottes, ist aber unter allen die schwächste. Sie nimmt ihren Grund her aus der Erkenntniß eines endlichen Geistes, die sie wie die Erkenntniß eines endlichen Geistes betrachtet, und nach gleichen Gesetzen erklären will. Da dieses nun widersprechend zu seyn scheint, so leugnen sie die Möglichkeit desselben. Nämlich, wenn ein Gott als ein unendlicher Geist, welcher mit Freiheit endliche Wesen hervorgebracht hat, möglich seyn soll, so, schließen sie, müsse ein Geist möglich seyn, der eine Erkenntniß von den Dingen besäße, ehe noch dieselben existirten. Nun sey aber dieß unmöglich. Denn alle Erkenntniß sey eine Vorstellung allererst existirender Dinge, und es entstehe keine Erkenntniß, deren Ursache nicht eine äußere wäre, von welcher sie hergebracht würde. Folglich sey ein Gott unmöglich.

Zu der zweiten Klasse der dogmatischen Atheisten, welche zwar das Daseyn Gottes statuiren, auch, daß derselbe endliche Wesen hervorgebracht habe, zugeben, dabei aber läugnen, daß derselbe die Welt mit Freiheit hervorgebracht habe, haben einige die Stoiker gerechnet. Denn es sey widersprechend, einen Gott anzunehmen, welcher einer fatalen Nothwendig-

digkeit unterworfen sey. Es haben aber dieselben viele Vertheidiger gefunden.

Die dritte Klasse ist die, welche die Existenz Gottes, als eines unendlichen Geistes annehmen, aber dabei läugnen, daß er die Welt und die endlichen Wesen hervorgebracht habe. Und hierher haben einige den Aristoteles rechnen wollen, bloß weil er, wie alle Griechen, den Satz behauptet, aus Nichts entstehe nichts, mithin sey die Welt ewig und nothwendig. Viele haben eine Aehnlichkeit zwischen den Lehren des Anaximanders, des pseudo Sozenonianischen Atheismus und den Lehren des Spinoza wahrzunehmen geglaubt, und Bayle fand diese Aehnlichkeit zwischen dem Aristoteles und Spinoza, und behauptet, der Gott desselben wäre eine bloße Chimäre und von dem Gott der heidnischen Philosophen nicht unterschieden. Dies war die Ursach, warum auch der Geist des Atheismus in seinem System zu wehen schien. Indessen verdienen hierüber Herder und Jacobi gelesen zu werden. Letzterer, über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Hrn. Mendelssohn. Spinoza begieng hierbei zwei Fehler. Einmal, daß er einen unfruchtbaren Begriff von Substanz zum Grunde seines Systems legte, und, wenn denn auch dieser Begriff einstweilen dahin gestellt bliebe, daß er aus demselben, als aus einer bloßen Worterklärung, Realfolgen herleitete, und sodann diesen Begriff auf das übersinnliche Wesen anwandte. Zweitens, daß er das Wort unendlich, einmal in mathematischer Bedeutung, von der unendlichen Anzahl

zahl der Körper sowohl, als der Geister in der Welt, und sodann in metaphysischer Bedeutung von Gott gebrauchte. Denn, er giebt folgenden Begriff von einer Substanz: Substanz ist dasjenige, was für sich ist, und keines Begriffs eines andern Dinges zu seiner Existenz bedarf. Diese Erklärung besteht aus zwei Theilen. Der erste Theil ist dieser: Eine Substanz ist das, was sie für sich ist. Dieses ist doch weiter nichts als eine Uebersetzung des Wortes ὑφεστηκον (subsistens) d. i. per se esse. Hieraus aber zog er Realfolgen. Was also nicht für sich ist, sondern ein Theil eines andern, ist keine Substanz, sondern nur Eigenschaft (modus). Folglich sind Körper und Geister keine Substanzen, sondern nur Eigenschaften, denn sie sind Theile der Welt. Die Eigenschaft der Körper ist die Ausdehnung, und die Eigenschaft der Geister ist, denken. Die Welt also, in welcher alle diese als Theile bestehen, hat zwei Eigenschaften, Ausdehnung und Denken. Weil denn aber die Anzahl der Körper unendlich, und die Anzahl der Geister gleichfalls unendlich ist, so hat die Welt, als die einzige allbefassende Substanz, zwei unendliche Eigenschaften, unendliche Ausdehnung und unendliches Denken. Eine Substanz aber, welche unendliche Eigenschaften hat, ist selbst unendlich. — Also ist die Welt die unendliche Substanz, und diese ist — Gott.

Immerhin mochte er die Welt Substanz, auch — unendliche Substanz, d. i. unbestimmbar, in mathematischem Sinn, nennen; nur aber sollte er den Begriff der übersinnlichen Intelligenz, oder

Gott

Gott, derselben nicht unvermerkt unterschieben, und die Bedeutung, unendlich, d. i. unbestimmbar, nicht verwandlen in das metaphysisch-unendliche, d. i. allerrealste. Doch welchem Denker hat nicht auch in neuern Zeiten die speculative theoretische Vernunft diesen Streich gespielt. Ueberhaupt fordert es die Billigkeit, nicht durch Consequenzenmachen jeden, der sich von der allgemein betretenen Bahn entfernt, gleich mit dem Namen eines Atheisten zu belegen. Vieles liegt oft in der Sprache, daß sich einer nicht verständlich genug ausgedrückt hat.

Der praktische Atheist geht nicht mit Vernunftgründen zu Werke, ob er sich gleich oft den Vernünfteleien der speculativen Vernunft bedient, um den Glauben an Gottes Daseyn in Verdacht zu bringen; sondern handelt nur so, daß sein unmoralisches Betragen bei uns in ihm keine Ueberzeugung von Gottes Daseyn vermuthen läßt. Es kömmt bei der Zurechnung des Atheismus bloß auf die Quellen an, woraus derselbe entsprungen ist. Wenn derselbe durch Rohigkeit der Natur und unverschuldeten Mangel an Aufklärung entsteht, wodurch dem Glauben an Gott Hindernisse in Weg gelegt werden, so kann derselbe ihm nicht zugerechnet werden. In wiefern aber der böse Wille Antheil nimmt, muß derselbe allerdings zugerechnet werden.

Man hat hierbey die Frage aufgeworfen: Ob Atheisterey oder Aberglaube dem Staate nachtheiliger sey? Ich halte die Frage für überflüssig, und dieser andern ähnlich: ob das Faulfieber besser sey, als ein hitziges Nervenfieber? Beides sind

sind Krankheiten des Verstandes, und ein aufgeklärter, wohleingerichteter Staat wird für beide sorgen, daß sie ausgerottet, oder in ihren Folgen wenigstens unschädlich werden. Wenn aber die traurige Alternative gesetzt würde, entweder das eine oder das andere zu wählen, welches aber eine bloß mögliche Annahme ist, und in der Erfahrung nicht vorkommen wird, wenigstens nicht zu wünschen ist, so kann der Atheist, nämlich der theoretische, er sey Skeptiker, oder Dogmatiker, wenigstens nach seinen Grundsätzen, ein ruhiger Staatsbürger sey. Denn er bleibt bei seinen Grundsätzen immer zu allen bürgerlichen Pflichten verbunden, ja er ist sogar noch fortwährend zu dem Gesetz der Sittlichkeit verbunden, und gegen alle Gegenstände der Sittlichkeit, sich sittlich zu betragen, unbedingt verpflichtet, und der Erkenntnißgrund seiner Verbindlichkeit liegt gar nicht in dem Begriffe des Daseyns Gottes, weil er, bei aller seiner Atheisterei, noch ein Vernunftwesen bleibt. Spinoza, den man gemeiniglich unter die Atheisten rechnet, war gewiß ein sehr moralischer Mensch und guter Bürger. Er ermahnte seine Hausgenossen zur Gottesfurcht und zur fleißigen Besuchung des Gottesdienstes und zur Beobachtung aller bürgerlichen Pflichten. Die bloße Idee eines Gottes, als des höchsten moralischen Wesens, muß dem Atheisten höchst verehrungswürdig seyn, und wenn er sie auch nur bloß denkt. Er muß es bedaurungswürdig finden, daß er dieselbe nicht weiter cultiviren kann, weil, nach seiner Meinung, derselben die Realität mangelt. Aber den Gedanken des allervollkommensten Wesens

sonst zu verachten, würde ihm die Sittlichkeit nimmermehr verstatten.

Betrachtet man den Atheismus in seinen würklichen Folgen, die er für einen Staat und überhaupt für die Welt gehabt haben soll; so wird man keinen Staat aufweisen können, in welchem derselbe als eine privilegirte und authorisirte Sekte wäre geduldet worden. Denn atheistische Religion ist ein Widerspruch in sich selbst. Wenn man nur jeden Juden und Aner mit einem Atheisten nicht für ein und denselben hält. Die Folgen sektirischer Verfolgungen mußten also von selbst wegfallen. Wozu überhaupt der theoretische Atheist, der es aufrichtig mit seiner eigenen Vernunft meint, gar nicht geeignet ist. Dazu kommt, daß Atheismus nicht so ansteckend ist, als Schwärmerey und Aberglaube, deren Folgen für einen Staat nicht zu berechnen sind. Aber, sagt man, wie kann man einem Menschen trauen, der keinen Gott glaubt? wie kann man versichert seyn, daß er seine Verträge halte, die Majestät ehre, Leben und Eigenthum respective u. s. w.? Ich antworte: gerade so, wie jeder andere, von dem ihr auch nicht wißt, ob er es, bey seiner bessern Religion, zu der er sich äußerlich bekennt, mit seinem Gott und mit seinem Nebenmenschen aufrichtig meinet. Für äußerliche Verbrechen hat der Staat Zwangsmittel, ungesehn wer sie begeht, und die Furcht vor der Strafe wird einen solchen, wenn er sich sonst durch seine bessern, sittlichen Grundsätze nicht wollte abhalten lassen, eben so gut in Schranken halten, als den, der mit uns

gleiche

gleiche Religion äußerlich bekennt, aber in seinem praktischen Leben wenig aus Gott macht. Dazu kömmt, daß der Atheist, der es aus Grundsätzen zu seyn glaubt, gar keine Resourcen für seine zu begehenden Ungerechtigkeiten hat, die ihm durch das Sittengesetz untersagt sind; da hingegen der Aberglaube es nicht an Recepten fehlen läßt, die größten Ungerechtigkeiten durch äußerliche Mittel, ohne innere Besserung, wieder gut zu machen. Dem Merkur, als dem Gott der Diebe, und dem Aeskulap ein Opfer bringen, hieß dem Diebstahl und die Giftmischerei büßen. Wem ist nun mehr zu trauen? — Bei alle dem sei es fern, dem Atheismus eine Apologie zu halten. Die Rede ist bloß vom besser seyn, ob Aberglaube, oder Atheisterei nachtheiliger sey? Und da ist es denn freilich sonderbar, daß man sich mehrentheils auf die Seite des Aberglaubens neigt, und diesen für weniger nachtheilig halten will, da doch die Welt voller Beweise ist, wie der Aberglaube mit Tollheit, Wuth und Raserei die Menschen angetrieben hat, ihre Brüder zu verfolgen, Verwüstungen und Blutvergießen anzurichten. Und aus welchen Ursachen? — wegen Meinungen! Beides also, der Unglaube sowohl, als der Aberglaube, sind Krankheiten, durch deren Heilung der Staat durch Sorge für Cultur, Unterricht und Aufklärung der Unterthanen auf der einen Seite, und durch das Ansehn der Gesetze für die Unschädlichkeit ihrer Folgen auf der andern Seite sorgen muß.

II.

Exegese.

1. Ueber Prophetismus überhaupt und messianische Weissagungen der Hebräer insbesondere *).

I. Entstehung der Propheten überhaupt. Zu allen Zeiten gab es Menschen, die sich vor ihren Brüdern durch Verstandesüberlegenheit auszeichneten. Leute, die sich um die wahren Ursachen dieser auffallenden Geistesverschiedenheit nicht bekümmerten, hielten diese weisern Männer bald für solche, die von der Gottheit besonders belehrt worden wären, bald wohl gar für Götter-Söhne: בני אלהים, Διογένεις, Διοτρεφεις.

Wer die Gesetze der Natur beobachtet, bemerkt leicht, daß diese sich gleich bleiben, und daß da keine Wirkung seyn kann, wo vorher keine Ursache war. So in der physischen, so in der moralischen Welt. Der Beobachter beginnt nun die Folgen zu ahnen und zu berechnen, die sich aus einer Ursache, aus einer zu

*) Ausführliche Erklärung der sämmtlichen messianischen Weissagungen des A. T., mit exeg., krit. u. histor. Anmerkungen. Altenburg u. Erfurt, b. Rink u. Schmidhafe. (1801. 1 Alph. 4 B.)

zu unternehmenden Handlung ereignen werden. Wer viele Jahre lang beobachtet hat, weiß die Zukunft desto sicherer zu enthüllen. Nur alten, erfahrnen Männern traute man vorzügliche Weisheit und Blicke in die Zukunft zu. Daher können Jünglinge nicht Propheten seyn.

Es hängt die Aerndte viel von der Zeit der Saat ab, von der Dürre und Näße, in der sie geschah. Die Beobachter der Natur merkten auf gewisse Zeichen, wenn Regen oder lange Sonnenhitze eintreten würde. Der unbekümmerte Ackermann achtete in der Urwelt auf keine Erfahrungen, er verließ sich auf den Ausspruch des Sehers. Kulturlose Menschen können sich keine Gesetze geben oder Staaten einrichten. Daher waren die Weisen der Nation die Gesetzgeber, die ersten Könige. Sie fragte man um Rath, wenn man gegen benachbarte Völker in Krieg ziehen, eine Schlacht unternehmen, und Frieden schließen wollte. Ihnen traute man übermenschliches Wissen in allen Fällen zu. War dem Hirten ein Schaf verloren gegangen, so erwartete man von ihnen Nachricht, selbst in Ansehung der Art des Wegkommens. Ihre Segenswünsche und Flüche, noch sterbend ausgesprochen, galten für Götterspröche, und diese mußten eintreffen, wenn es auch nur so schien. Denn man glaubte, sie ständen in einem besondern Umgange mit der Gottheit.

II. Namen der Propheten. In den heil. Schriften der Hebräer und Christen kommen sechs Namen der Propheten vor.

1) Nabi,

1) Nabi, נביא, d. i. ein Mann, der etwas bekannt macht, und insbesondere, der Befehle Gottes den Menschen eröffnet *). So spricht Jehova zu Moses (2 Mos. 7, 1.): „Ich mache dich zum Gott (Elohim) vor Pharao, und dein Bruder Aaron soll dein Ausleger (Nabi) seyn." Aaron legt aus und vollzieht dasjenige, was ihm Gott, hier Moses, befohlen hatte. So läßt Moses Jehova verheißen (5 Mos. 18, 18. 19.):

Einen Propheten, gleich dir, will ich ihnen
Aus ihrer Brüder Mitte wecken.
Meine Befehle leg' ich in seinen Mund;
Und was ich ihm gebiete,
Soll er verkünden ihnen.

2) Diesem Namen vollkommen entsprechend ist der Name: Θεολογος. So heißt Johannes in der Ueberschrift der Apokalypse. Die ersten Ausleger der christlichen Religion, genannt Kirchenväter, nennen die hebräischen Propheten öfters Theologos. Pseudo-Dionysius (De coelest. Hierarch. C. III. p. 95.) sagt: Των θεολογων εις, ο ζαχαριας, d. i. einer der Propheten, Zacharias. Und (S. 96.) ετερος των θεολογων, Ιεζεκιηλ, d. i. ein anderer Prophet, Ezechiel. Der griechische Geschichtschreiber Pachymeres (S. 104.) bemerkt dabei: „Er nennt die heil. Propheten Theologen, als die uns das Wort Gottes verkündigen.

3) Roeh

*) Rosenmüllers Scholien des A. T. Th. 4. (die Psalmen) S. 4. der Prolegomenen.

3) Roeh, ראה, ein Seher, weil ſie einen tiefen Blick in die Zukunft hatten. Nach 1 Sam. 9, 9. war dieſes der älteſte Ehrenname der Propheten. „Ehedem pflegte man in Iſrael, wenn man Gott fragen wollte, zu ſagen: laß uns zum Seher gehen. Denn was man jetzt (zu den Zeiten des Verfaſſers jenes Buchs) einen Propheten (Nabi) nennt, hieß damals ein Seher (Roeh) *)."

4) Choſeh, חזה d. i. einer, der ein Traumgeſicht ſieht. In Traumgeſichten (Viſionen) pflegten die Propheten die Ausſprüche der Gottheit öfters zu erhalten. 2 Sam. 24, 11.

5) Iſch-Elohim, איש אלהים, d. i. Mann Gottes, weil man glaubte, er ſtehe mit der Gottheit in unmittelbarer Verbindung.

6) Endlich der gewöhnliche Name, der in den Siebenzig Dollmetſchern und in dem N. T. vorkommt, iſt προφητης. Daher unſer nachgebildetes deutſches Wort Prophet. Es iſt aus προ und φημι zuſammengeſetzt, d. i. einer, der zukünftige Dinge vorherſagt, ein Wahrſager **).

III. Ge-

*) Da Abimelech den Abraham ſchon 1 Moſ. 20, 7. einen Propheten (Nabi) nennt, ſo hat ſich der Verfaſſer oder Sammler des 1 Buchs Samuels entweder geirrt, oder er wußte noch nichts von der Sammlung der Schriften, die man dem Moſes zuſchrieb, oder dieſe moſaiſche Stelle iſt ein ſpäteres Inſerat.

**) S. Hartmanns Micha im dritten Excurs. — Hiſtoriſche Entwickelung des bibliſchen Begriffs des Wortes

III. Geschäfte, Amt, Bildung, Ansehen ꝛc. der hebräischen Propheten. Die hebräischen Propheten waren den Weisen anderer alten Völker, z. E. der Aegypter *), vollkommen gleich. Sie bildeten Nationen zu einem festen Staat, und gaben ihnen Gesetze. Man hielt sie für besondere Lieblinge Gottes, für Gottmenschen, und sie bestärkten das Volk in seinem Glauben, denn sie verkündigten ja ihre Gesetze und Aussprüche im Namen der Gottheit, und straften auch die Uebertreter im Namen derselben.

Als einen solchen zeigt sich Moses. Er war der Weiseste seines Volks, und hielt sich, als solcher, berechtigt, dasselbe durch eine neu entworfene Constitution andern Völkern gleich zu setzen. Von Jehova erhielt er, nach seiner Angabe, dazu den Befehl, mit Jehova sprach er, von ihm bekam er die Gesetztafeln. Welche große Thaten Moses, im Namen Jehovas, verrichtete, wissen wir. (Mosis reiner Charakter wird durch diejenige Ansicht der Sache,

tes Prophet, in Henke's N. Magazin f. Rel. Philos. ꝛc. B. 4. St. 3. — Meyers Hermeneutik des A. T. Th. 2. Lübek 1800. — Insbesondere Eichhorns Einl. ins A. T. Th. 3. §. 512.

*) Die Propheten standen bei den Aegyptern im größten Ansehen. Sie machten die höchste Gattung der Priester aus. Auf sie folgten die Hieromanteis, oder Kenner der hieroglyphischen Schrift, die sich mit den meisten Theilen der Gelehrsamkeit beschäftigten, und Neokoros, d. i. Tempelwärter, die sich besonders mit Medicin abgaben.

che, wie sie Referent hat, mehr geschont, wenn man die Abfassung des Pentateuchs in ein späteres Zeitalter setzt, wofür so viele Gründe sprechen, die Referent ein anderesmal hier vortragen will. Dadurch fällt ein großer Theil jenes angeblichen Vorgebens Mosis auf den unbekannten spätern Sammler der Anekdoten von Moses.) Moses war im eigentlichsten Sinne der erste Prophet der Hebräer.

Durch die Priester wurde der ganze israelitische Staat regiert. Moses konnte voraussehen, daß derselbe nach ihm nicht immer im glücklichsten Zustande bleiben würde. Er ahnete in künftigen Zeiten Götzendienst, innerliche Unruhen, feindliche Einfälle ꝛc. Da er zugleich im Priesterorden für die Bildung weiser Männer und edler Patrioten Veranstaltung getroffen hatte, so verhieß er Propheten, die von Zeit zu Zeit auftreten und für die Befestigung und Vertheidigung der Jehovaischen Constitution aus allen Kräften wirksam seyn würden. 5 Mos. 18, 15—22.

Bis auf Samuel wissen wir nichts von den, in Israel aufgetretenen Propheten. Das Volk war in eine Art von Schlaffheit gefallen, selbst die Priester waren wie gelähmt. Das Volk pflegte seiner Ruhe, und ließ sich, um diese nicht zu verlieren, von benachbarten, kriegerischen Horden peitschen. Jehova wurde zwar noch verehrt, aber man opferte auch auf Götzenaltären. Die Priester schwelgten und kümmerten sich nicht um den, in seinen Grundsäulen erschütterten Staat. Künste und Wissenschaften, einst

von Moses in dem hebräischen Staat wohl angepflanzt, waren verschwunden. Rohheit, Dummheit, Aberglaube, Sklavensinn, mit einem Wort, Barbarei war zu Samuels Zeit der Charakter der Israeliten.

Nach des phlegmatischen Hohenpriesters und ersten Richters Eli Tode übernahm Samuel, auf den Beschluß mehrerer Patrioten im Priesterorden, das Staatsruder, und suchte die Wunden wieder zu heilen, die dem Vaterlande geschlagen waren. Er sagte zu dem Volke: Jehova spreche mit ihm am Tage, wie in der Nacht. Er bemühete sich, die mosaische Constitution wieder von neuem zu heben, wies die Priester zu ihrer Pflicht zurück, und stiftete selbst einen eigenen Prophetenorden, damit es nie an Männern fehlen möchte, auf deren patriotischen Eifer sich die Nation verlassen könne.

Die Propheten wurden von nun an in einer eigenen Schule gebildet. Hier wurden sie genau mit dem mosaischen Gesetz und der Staatskunst bekannt gemacht, und ihnen die Grundsätze eingeprägt, nach welchen sie künftig im Volke die Jehovaischen Aussprüche verkünden und den Königen bei den innern und äußern Verhältnissen des Staats rathen sollten. Sie wurden in schriftlichen Aufsätzen, Poesie und Musik unterrichtet, und sangen ihre Lieder unter dem Klang musikalischer Instrumente ab *). Samuel war ihr erster Lehrer.

Kein

*) Michaelis mos. Recht. Th. 1. S. 54. — Horst's Abhandlung über den Prophetismus der alten Welt, und

Kein Prophet der Hebräer ſtand in größerm Anſehen, als eben dieſer Samuel. Er beherrſchte den ganzen Staat und die Prieſter mußten ſich genau nach ihm richten. Inzwiſchen folgten dieſe ihm willig, weil er für ihren Vortheil beſorgt war, und ſie für den erſten Stand der Nation, für die Stellvertreter der Gottheit, gelten ließ.

Der Ruf ſeiner prophetiſchen Allwiſſenheit und ſeines genauen Umgangs mit Jehova gieng ſo weit, daß die Iſraeliten zu ihm reiſten, wenn eine Sache von Werth geſtohlen worden war, oder Schafe und Eſel ſich verirrt hatten; um von ihm zu erfahren, wo das Weggekommene wieder zu finden wäre. 1 Sam. 9, 6 ff.

Je roher und abergläubiſcher das Volk, deſto kühner und anmaßender war die Sprache, in der die Propheten redeten.

Samuel konnte in ſeinem Alter den Staat nicht mehr allein und in eigener Perſon regieren, wie in ſeinen jüngern Jahren. Er hatte ſeinen Söhnen die Pflege der Gerechtigkeit überlaſſen. Dieſe beugten aber nach eigennützigem Gutdünken das Recht. Dieſes gab den Volkshäuptern Veranlaſſung, einen König zu verlangen. Samuel machte zwar dagegen Vor-

und insbeſondere der bibl. Propheten, vor deſſen Habakuk. — Nachtigall über die Weiſenverſammlungen der Iſraeliten; in Eichhorns allg. Bibl. d. bibl. Lit. B. 9. St. 3. S. 379. 451.

Vorstellungen, allein er mußte zuletzt nachgeben, da das Volk auf seinem Begehren bestand. Inzwischen wollte der alte Seher einen König wählen, der im Grunde von ihm, den Priestern und Propheten abhängen sollte. Saul, aus einer obscuren Familie, wurde von ihm nach mancherlei Veranstaltungen als König gesalbt.

Saul war keinesweges so schwachen Geistes, als der alte Prophet wähnte, und fügte sich nicht nach dessen Willen. Er unternahm Kriege nach bester Ueberlegung, wagte Schlachten, ohne den Rath und die Gegenwart Samuels abzuwarten, und gab feindlichen Königen Pardon, ob es gleich der Intoleranz des hierarchischen Priesterklubbs entgegen war. Dafür zog sich freilich der edle Saul den Haß Samuels und dessen Ordens zu. Dieser setzte ihn bei dem Volk in Verachtung, verfolgte ihn auf alle mögliche arglistige Art, und salbte noch während seines Lebens den David als König an seine Stelle. Saul sank, aus Aergerniß über die Vereitelung seiner edelsten Absichten und über die Hierarchie der Priester, in Melancholie, und starb zuletzt in einer Schlacht, nicht ohne gegründete Vermuthung, nach einem, von den Priestern (und David?) angelegten Plane.

David war durch den Propheten und Priesterorden auf den Thron gehoben worden; daher bequemte er sich ganz nach ihren Absichten. Unter seiner Regierung lebten die Propheten Gad und Nathan, weit edlern Sinnes, als Samuel. Als wahre Patrioten verwiesen sie dem König seine schlechten

Hand-

Handlungen, und brachten ihn von manchem übereilten Schritt zurück.

Nach der Trennung des hebräiſchen Staates in zwei Reiche war die Blüthezeit deſſelben dahin. Götzendienſt nahm in beiden Reichen, vornehmlich im iſraelitiſchen, die Stelle der Jehovas-Anbetung ein. Der Prieſter- und Propheten-Orden iſt zwar geſchäftig, dem Unweſen Einhalt zu thun, aber an ihrer Spitze ſteht kein Gad, kein Nathan mehr. Elias und Eliſa treten auf, um das verirrte Volk zu Jehova zurück zu führen. Allein ihnen fehlt ſelbſt die Bildung des Verſtandes und des Herzens. Sie vermögen nicht, eindringende und rührende Reden an das Volk zu halten, wiſſen für die moſaiſche Conſtitution nichts Empfehlendes zu ſagen. Daher wollen ſie durch Schomanenſtreiche und Gaukeleien die Götzendiener für Jehovas Heiligthum gewinnen. Sie laſſen ſich wunderthätig von Raben ernähren, wecken Todte auf, laſſen Eiſen ſchwimmen, Feuer vom Himmel fallen, fahren auf feurigen Wagen gen Himmel — morden auf eine unmenſchliche Weiſe die Götzenprieſter. Jedoch alle dieſe Wunderthaten halfen nichts; Fürſt und Volk blieben nach, wie vor, bei dem Götzendienſt.

Erſt an der Neige des hebräiſchen Staats erheben ſich Propheten von edlem Geiſte. Es ſcheint, ſie waren durch die fehlgeſchlagenen Abſichten der, vor ihnen lebenden, ſtürmiſchen Propheten klug geworden. Sie wollen nicht herrſchen, den Königen nur rathen. Sie thun keine Wunder mehr, ſie dichten Klagge-

ſän-

länge auf das zerrüttete Vaterland, und halten rührende Reden an das verwaiste Volk. Die Ahnungen eines Moses liegen vor ihrer Seele; sie sehen die Zeiten vor sich, in welchen der Staat aufgelöst ist. Jetzt beschwören sie die Söhne Jakobs, zu Jehova zurückzukehren, anders ist alle Rettung unmöglich. Als solche edle Demagogen haben sich Jesaias, Jeremias, Micha, Amos ꝛc. berühmt gemacht. Aus patriotischem Eifer geht Jesaias zum Ahas, und warnt ihn vor dem Bündniß mit den mächtigen Assyrern, als er dieses bei den Gefahren, die Rezin und Pekah seinem Reiche drohten, für sein einziges Rettungsmittel ansah (Jes. 7.). Jeremias hört nicht auf, dem König und Volk jede aufrührerische Bewegung gegen die Chaldäer, die nur die gänzliche Vernichtung des Staats schneller herbeyführen mußte, abzurathen.

Selbst im Exil sind diese Propheten die Väter des zerstreuten Volks. Sie suchen sie aufzurichten und zu trösten, ermuntern sie zur Anbetung Jehovas und zur Beobachtung der mosaischen Gesetze, knüpfen an ihre Besserung ihre Befreiung aus dem Exil, und ferne glückliche Zeiten unter der Regierung weiser und mächtiger, dem David ähnlicher Könige. Hier verdient Ezechiel die gebührende Auszeichnung.

Nachdem die Juden aus dem Exil wieder ins Vaterland zurückgekehrt waren, sind ihre Bemühungen auf die Wiederherstellung der mosaischen Constitution gerichtet. Ohne die Aufbauung eines neuen Tem-

pels

weis für Jehova, ohne die Opfer durch geweihete Prieſter konnte der Staat, nach dem moſaiſchen Geſetz, nicht zu ſeiner vorigen Verfaſſung, wie unter David und Salomo, gelangen. Mit aller Beredſamkeit und Anſtrengung betreiben Haggai und Zacharias den Tempelbau, und Malachias ſucht mit Ernſt die eingeſchlichenen Unordnungen im neuen Staate wegzuſchaffen.

Dieſe edlen Propheten haben ihre Orakel, Geſänge und Belehrungen aufgezeichnet, und ſie ſind ehrwürdige Denkmäler der Cultur aus den früheſten Zeiten. Jene rohen Propheten, wie Elias ꝛc. haben nichts von Schriften hinterlaſſen, weil ſie (vermuthlich) nicht ſchreiben konnten.

IV. Wie empfiengen die Propheten der Hebräer ihre Orakel und Offenbarungen? Ueber dieſe Frage hat man ſich lange geſtritten.

1) Gott ſprach unmittelbar mit ihnen, von Angeſicht zu Angeſicht antworteten die alten jüdiſchen und chriſtlichen Theologen — und die Unterſuchung war geendigt. Dem denkenden Manne iſt indeſſen mit dieſer Antwort nicht geholfen, weis er weiß, daß Gott keinen Körper, folglich auch kein Angeſicht hat; daß Gott in der ganzen Natur durch die, in ſie gelegten Geſetze, als das weiſeſte Weſen, mittelbar, nicht unmittelbar, wirke, und alſo nur durch die, ihm verliehene Vernunft zu dem Menſchen ſpricht. Es iſt daher wohl nichts gewiſſer, als daß

Gott

Gott, als ein moralisches Wesen gedacht, wie mit den Propheten der Juden und Nichtjuden unmittelbar gesprochen habe.

2) Wenn die hebräischen Seher einen Blick in die Zukunft thaten, so leitete sie ihre eigene Vernunft, ihre gemachten Beobachtungen und Erfahrungen. Sie sprachen im Allgemeinen, verhießen den Jehovas-Verehrern Glück, den Götzendienern und Sündern Unglück. Doch, — folgt Besserung: so ist Jehova gnädig, und die Zukunft wird mit allem Glück entgegen lächeln. Das hebräische Volk, als Lieblingsvolk Gottes, kann nicht ganz vernichtet werden. Würde es auch eine Zeitlang gedrückt; so nimmt sich doch Jehova dessen wieder an, und erhebt es mit neuem Glanze über dessen Feinde. — Solche allgemeine Orakel lassen sich ohne göttliche Einsprache verkündigen. Ohnehin copiren die Propheten immer das Gemälde, das einst Moses kurz vor seinem Tode auf dem Berge von den Schicksalen seines Volks entworfen hatte. Jeder Prophet mischte dabei die Farben nach seiner Art, und trug sie stärker oder schwächer auf.

War die Frage, die man den Propheten vorlegte, verschlungen, und der Fall verwickelt, so sprachen sie dunkel, wie z. E. Daniel im 9ten Kap. seiner Orakelsammlung, oder bedingungsweise. Würden auch ihre Ahnungen trügen, und ihre gegebenen Rathschläge nicht mit dem erwünschtesten Ausgange bekrönt werden, so geht darum nicht sogleich ihr Ansehen verloren. Die allgemeine Ehrfurcht und das

so

ſo tief gegründete Vertrauen wird mehr als eine Ausflucht finden, um den Vertrauten der Gottheit von aller Schuld frei zu ſprechen. Das einemal wird ſich das Volk vorwerfen, daß gewiſſe Schulden, die es bald nach dem erhaltenen Orakel auf ſich geladen, den Ausſpruch der Gottheit nicht hätten in Erfüllung gehen laſſen; das anderemal wird es den Grund in einer mangelhaften Ausführung des ertheilten Raths finden können — und wer mag die Ausflüchte alle beſtimmen, die in ſolchen Fällen Aberglaube, Schlauheit und Ehrfurcht zu erſinnen pflegen.

3) Andern Theologen ſcheint dieſe Meinung, die ſchon zum Theil Hr. Hofr. Eichhorn in der Einleitung ins Alte Teſtament vortrug, zu bedenklich. Es ſtellte daher der Hr. geh. Reg. R. Hezel, in ſeinem vortrefflichen Schriftforſcher B. 1. S. 84—108., die Behauptung auf: den hebräiſchen Propheten wären alle ihre Ausſichten in die Zukunft in Träumen eröffnet worden. Er ſagt (S. 87.): Schon gemeine menſchliche Träume, die uns öfters Ausſichten in die Zukunft zu eröffnen ſcheinen, haben ſo viel Frappierendes, Außerordentliches, natürlich nicht zu Erklärendes, daß man annehmen muß, es habe auch noch jetzt die Providenz ſehr viel Einfluß darauf. — (S. 88.) Ich kenne beinahe kein altes Volk, das in den, Zukunft eröffnenden Träumen nicht Spuren der Gottheit ſollte entdeckt, und ſie nicht ihren Gottheiten zugeſchrieben haben. Von den Griechen wiſſen wir, daß ſie ihre Gottheiten Träume-Sender (ονειροπεμπους)

nann-

nannten. So nannten die Römer den Herkules Somnialis etc. Von allen alten Völkern wissen wir auch, daß sie ihre Orakel gewöhnlich durch göttliche Träume erwarteten. Wollte man einen Götterrath oder Aussichten in die Zukunft, so legte man sich in dem Tempel der Gottheit, oder an einen Ort, der durch irgend einen Beweis ihrer besondern Gegenwart merkwürdig geworden war, so lange hin, bis man einschlief, und über den Gegenstand, mit welchem man sich sehr lebhaft, bis zum Einschlafen, unterhalten hatte, im Traume den hohen Aufschlag erhielt. Hieran hat man auch, wie es scheint, bei der Rebekke zu denken, 1 Mos. 25, 22 ff. Aehnliche Stellen sind 1 Mos. 20, 3. 31, 24. Hiob 33, 15—18. Erwartete nun die alte Welt göttliche Offenbarungen in Träumen, und — wollte sich Gott den Menschen offenbaren, was ist natürlicher von der Weisheit Gottes zu erwarten, und begreiflicher, als daß er den Traum zum Mittel werde gewählt haben. Und daß dieses wirklich geschehen sey, scheinen folgende Schriftstellen außer allen Zweifel zu setzen: 4 Mos. 12, 6. Joel 3, 1. Jerem. 31, 26. vgl. 23, 25. 32, 6—8. Dan. 2, 19. 7, 1. 2. Die Weissagungen der Propheten sind häufig, der äußern Einkleidung nach, ordentliche Traumbilder, d. i. ganz nach der Manier der Träume gezeichnet, und es wäre unbegreiflich, warum sie ihnen gestissentlich erst dieses äußere Gewand gegeben haben sollten, wenn sie ihre Offenbarungen nicht in Träumen erhalten hätten. Man vergleiche Jes. 6, wo er das Creditiv seiner göttlichen Sendung

vor

vorzeigt, und Ezech. 1. — Die Offenbarungen, die nach 1 Moſ. die Urväter der Iſraeliten hatten, erhielten ſie ebenfalls im Traum. 1 Moſ. 28, 1 f. 31, 11.

Antw.: Man kann nicht läugnen, daß es den Urvätern und den Propheten der Hebräer manchmal im Traume vorgekommen iſt, als ſpreche Gott mit ihnen, und eröffne ihnen Ausſichten in die Zukunft. Solche Träume haben noch jetzt oft die Menſchen. Wer will aber nun wirklich behaupten: er habe eine göttliche Offenbarung erhalten? Denke man nur bei Tage mit vorzüglicher Theilnahme an einen Gegenſtand, ſchlafe man mit dieſem Gedanken ein, er wird einen auch nicht im Schlafe verlaſſen, ſondern im Traume mit mannichfachen Bildern ſich von neuem vergegenwärtigen. Ein ſolcher Traum ſollte göttliche Offenbarungen mittheilen? Bekanntlich haben alle Träume ihren Grund in der Beſchaffenheit des Körpers, in der Gemüthsſtimmung, in einzelnen, vorhergegangenen Gedanken und Vorſtellungen.

Wer wachend immer mit der Gottheit ſpricht, und Offenbarungen wünſcht, dem kommen dieſe Lieblingsbilder gewiß öfters im Schlafe wieder. Abraham dachte am Tage oft an ſeinen Jehova, der ihn, als einen Nomaden, reich gemacht und ihn gegen Feinde geſchützt hatte. Was war es Wunder, wenn er auch im Traume mit ihm ſpricht, und von ihm Verſicherungen des größten Glücks für ſeine Nachkommenſchaft zu erhalten glaubt? Man verlangte

von

von den Propheten, sie müßten im Traume als solche von Jehova berufen werden; was war nun leichter, als sich am Tage recht angelegentlichst mit dem Prophetenamt und dem Prophetenberuf zu beschäftigen und im Schlafe davon zu träumen?

4) Einige hebräische Propheten behaupten, sie empfiengen ihre Orakel von Engeln und Geistern. Daniel ist es vorzüglich, der sich des genauen Umgangs mit dem Engel Gabriel rühmt. Dahin gehört auch der Verfasser der Apokalypse. — Dieses gehört aber bloß zur Decoration der Orakel, die von den Zeitvorstellungen entlehnt worden sind.

V. Haben die hebräischen Propheten auf die Person Jesus von Nazareth geweissagt? Seine Geburt, Erziehung, Lehre, Leben und Tod mit allen Zügen und Merkwürdigkeiten vorher verkündigt? Eine kurze Darstellung der prophetischen Orakel auf einen künftigen König der Nation wird diese Frage von selbst beantworten.

Wenn das Vaterland in Gefahr ist, vom Götzendienst und von bösen Königen ganz verderbt und zerstört zu werden; wenn angrenzende, mächtige Völker in dasselbe feindliche Einfälle thun, Jehovas Heiligthum verunreinigen, zertrümmern und einen großen Theil des Volks in auswärtige Länder verpflanzen: so erheben die Propheten ihre Stimme, verkünden Jehovas schreckliche Strafe, die Sonne wandelt sich in Finsterniß, der Mond in Blut, ganze Felder liegen voll Leichen; Palästina ist eine Einö-

de;

de; es herrschen Hunger, Schrecken, Grausen. Die Propheten haben die Herzen ihrer Zeitgenossen erschüttert; — sie machen eine Pause; — nun beschwören sie, zu Jehova zurückzukehren, das von Moses promulgierte Gesetz ins Auge zu fassen, den Götzendienst zu verbannen, sich durch Gemeingeist zu vereinigen, das Vaterland zu lieben.

Seit David, war kein König in Juda und Israel an Verstand, Muth, Glück und Herrschaft ihm ähnlich wieder aufgetreten. Daher verheißen sie dem, durch boshafte Schattenkönige gedrückten und verwaißten Volke, um es in seinem Elend aufzurichten, in der Zukunft Tagen einen großen König. Gerechtigkeit ist das erste Gesetz, nach dem er sein Volk regiert; er hilft dem Unterdrückten auf, beschützt die Armen, besiegt die Feinde der Nation, und herrscht über den ganzen Erdboden. Dann strömen alle Völker nach Jerusalem, um Jehova zu verehren. Er bringt Friede und goldene Zeit auf die Erde, er gleicht die Nationen aus, daß sie ihre Schwerdter zu Pflugschaaren, und die Lanzen in gekrümmte Sichein umschmieden. Und so entsteht durch diesen König (Messias) ein saturnalisches Zeitalter!

Nur einen mächtigen Monarchen verlangten die Juden, um ihren gesunkenen Staat wieder empor zuheben. Je mehr sie von ihren Feinden gedruckt wurden, desto sehnlicher erwarteten sie ihn. Daher läßt es sich auch erklären, warum sie Jesus nicht als Messias (König) annahmen. Er wollte kein irrdisches Reich gründen, weil der jüdische Staat zu kraftlos

los war, um sich gegen die Weltbeherrschenden Römer aufzulehnen; ein Reich für Wahrheit und Moralität wollte er stiften, die Menschen für ihre göttliche Bestimmung bilden. In Jesus sehen sich folglich die Juden getäuscht; daher war er das Opfer rachsüchtiger, hierarchischer Priester.

Inzwischen hatte Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten zu den Juden gesagt, er wäre der verheißene Messias, und hatte mehrere Aussprüche der hebräischen Propheten auf sich bezogen. Aber der weise Lehrer richtete sich hier nach der Schwachheit des Volks, und wußte nur zu gut, daß die Propheten des Alterthums einen großen Monarchen der Erde verheißen hatten. Auch die Apostel jüdischer Abkunft wenden die prophetischen Aussprüche eines Jesaias, Micha ꝛc. nur allegorisch und paränetisch auf Jesus, als moralischen Lehrer, an, um ihre Zeitgenossen für die neue Religion der Wahrheit zu gewinnen.

Diese Citationen alter Orakel von Jesus und seinen Schülern gaben den christlichen Theologen gleich in den ersten Jahrhunderten Veranlassung, in den Schriften der hebräischen Propheten noch Weissagungen auf Christus und sein Reich zu suchen, und nach ihrer allegorischen und öfters gewaltsamen Erklärungsmethode fanden sie in allen denselben, was sie nur wollten. Nun lieferte Micha eine Weissagung, daß Jesus zu Bethlehem geboren werden, Jesaias, daß er ein großer Wunderthäter, Friedensfürst seyn, aber für die Missethaten des Volks sterben, Jonas, daß er nach drei Tagen aus dem Grabe wie-

wieder auferſtehen würde; David hätte ſchon von ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur und von ſeiner Höllenfahrt geweiſſagt, u. ſ. w. (Von dem wahren Sinne dieſer Stellen nachher).

Wer dieſe Weiſſagungen nicht finden konnte, oder jene Stellen aus der Zeitgeſchichte erklären wollte, wurde mit dem Bannſtrahl verfolgt. Hätte die Vorſehung wirklich in Weiſſagungen auf Jeſus vielen Werth gelegt; ſo waren, wie Hr. D. Ammon (S. Chriſtologie, Vorrede S. XII.) bemerkt, zur Ueberzeugung der Nachwelt nur folgende ganz einfache, in kalter hiſtoriſcher Proſa aufgezeichnete Sätze nöthig: „Iſrael hat keinen König, ſondern einen Lehrer zu erwarten; dieſer Lehrer wird unter Herodes „zu Bethlehem geboren; er wird für die Wahrheit „ſeiner Religion unter Tiberius ſein Leben aufopfern; „durch die Zerſtörung Jeruſalems und die gänzliche „Vernichtung des jüdiſchen Staates breitet er ſeine „Lehre in allen Welttheilen aus.“ Dieſe wenigen Sätze würden nicht nur den Charakter wahrer Vorherſagungen an ſich tragen, ſondern ſie würden uns auch, ſobald ihre Aechtheit erwieſen wäre, ungleich einleuchtender ſeyn, als alle Orakel des A. T. zuſammengenommen.

VI. Verliert die Jeſus-Religion, wenn die altteſtamentlichen, meſſianiſchen Weiſſagungen auf die Perſon Jeſus von Nazareth nicht beſtimmt zielen ſollten?

Antw.: Die Religion kann in den Menschen nicht durch einen Stoß von außen gebracht werden. Religion geht aus des Menschen Herz selbst hervor. Wer moralisch gut handelt, den Kampf gegen die Sünde besteht, aus innerm Drang nach Gott verlangt, um in der Tugend vollendet zu werden, hat Religion. Was kümmern solchen Religiösen messianische Weissagungen der Hebräer? Jesus machte auf reine Religionswahrheiten aufmerksam; er läuterte die mosaischen Vorstellungen von Recht und Gut, von Gott und seinen Eigenschaften, und setzte die Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes und der Vergeltung in dem künftigen Leben in Verbindung mit dem Glauben an Gott und die Tugend.

Der Verehrer der Jesus-Lehre verliert nichts, wenn er an keine messianischen Weissagungen glaubt, weil sie ihn in der Tugend und dem religiösen Vertrauen nicht weiter bringen. Auch die Göttlichkeit der Sendung Jesu und seiner Lehre wird durch alte Weissagungen auf ihn nicht bestätigt, oder vergrößert. Hat die Lehre nicht innere Kraft, Göttlichkeit und Leben, so kann sie durch fremdartige Dinge, Wunder und Weissagungen keinen Werth erhalten. Warum wird der Religionslehre Muhammeds der Werth nicht beygelegt, den man der christlichen mit Recht zuschreibt? führt sie doch auch Wunder und Weissagungen für sich an! Aber die moralische Vernunft ist nicht durchaus die Basis, auf der sie ruht, wie dieses der Fall bey der christlichen Religion ist.

---

2. Ueber zwei vorzüglich gepriesene messianische Weissagungen *).

I. Der Messias wird zu Bethlehem geboren. Micha 5, 1—5.

Mehrere alte Ausleger erklären diese Stelle folgendermaßen: „Micha sagt v. 1. Aus Bethlehem soll künftig ein großer Herrscher kommen. Jesus ist, seiner menschlichen Natur nach, in Bethlehem geboren, folglich ist von ihm hier geweissagt worden. Seiner göttlichen Natur nach ist er von Ewigkeit. — v. 2. Die Gebährerin ist die Jungfrau Maria. — v. 3. Dieser Messias wird sanft und glücklich regieren. — v. 4. 5. Unter den genannten Assyrern und Babyloniern müssen die Feinde verstanden werden, welche die christliche Kirche zu allen Zeiten gehabt hat."

Zusammenhang der ganzen Stelle: Micha lebte unter den Königen Jotham, Ahas und Hiskias, und war ein Zeitgenosse des Jesajas. Sowohl das Reich Juda, als Israel war zu seiner Zeit in Götzendienst versunken und das letztere vornehmlich seinem gänzlichen Untergang nahe.

Gegen Götzendienst, Wahrsager, Volksbetrüger richtet nun Micha seine Drohungen, verkün-

*) Ausführliche Erklärung der sämmtlichen messianischen Weissagungen des alten Testaments ꝛc. Altenburg u. Erfurt, b. Rink u. Schnuphase. 1801. gr. 8. (S. 389—564.)

digt Zernichtung des Staats, Wegführung in fremde Lande — endlich Wiederkehr zum väterlichen Hauſe. Kap. 1 bis 2, 13. Die Zeitgenoſſen des Propheten achteten nicht auf ſeine Ausſprüche, blieben nach, wie vor, beim Götzendienſt, daher im 3ten Kap. noch einmal Androhung des Untergangs der Nation, Fluch den Wahrſagern und Volksbetrügern. — Nun ſieht der Prophet im Geiſte das verirrte Volk zu Jehovah zurückkehren, es erhält ſein Vaterland wieder, bleibt der moſaiſchen Conſtitution getreu, an der ſelbſt auswärtige Völker Wohlgefallen finden. Zion und Jeruſalem werden wieder aufgerichtet, und glücklicher Friede herrſcht im Lande. Kap. 4. — Auch ein König aus Davids Geſchlechte ſteigt wieder auf den iſraelitiſchen Thron. Zwar iſt dieſes Fürſtenhaus klein und unmächtig geworden, Kap. 5, 1. aber demungeachtet „kommt von ihm für Iſrael ein Herrſcher aus dem uralten Davidiſchen Stamm.“ (v. 2. Bis dieſe goldene Zeit angeht, bis dieſer weltliche König geboren wird, hat Jehova die Juden und Iſraeliten andern Mächten preis gegeben.)

v. 3. Dieſer iſt ein König wie David, er herrſcht über ganz Iſrael. (Unter ihm kehren die, in fremde Lande verſetzten Juden wieder nach Paläſtina zurück.) Gottes Geiſt ruht auf dem groſſen Fürſten, Majeſtät und Glück umfließt ihn, denn er regiert nach ſeinen Geſetzen. Sicher wohnen jetzt die Juden unter ſeinem Schutze; „Er iſt berühmt bis an die Gränzen der Erde.“ v. 4. Unter ihm herrſcht alles nur mögliche

liche Glück. Wollten dann die Assyrer je wieder bei uns Einfälle thun, so bieten wir gleich mehrere (sieben, ja acht) Heere gegen sie auf; v. 5. welche Truppen die Assyrier und Babylonier mit dem Schwerdte vertilgen werden. Und so wird dieser neue König uns vor den Assyrern sicher schützen.

Bei den Königen, die Jehova verachteten und den Götzen dienten, war das Vaterland stets den Einfällen und Bedrückungen benachbarter, mächtiger Völker ausgesetzt. Assyrien und Babylonien, die mächtigsten Reiche der damaligen Zeit, drohetten immer die hebräische Nation zu verschlingen, und verschlangen sie auch in der Folge wirklich. Aber bei dem mächtigen König, den nun Israel erhält, werden sich die Feinde zurückziehen, und wollten sie ihre alten Einfälle und Plünderungen wiederholen, so rückt ihnen der tapfere Fürst mit seinen wohlorganisirten und muthigen Heeren entgegen, schlägt sie, und dringt selbst, alles vor sich her verwüstend, in das Gebiet seiner Feinde ein. Dieser König, der der Nation so glückliche Zeiten, wie David, verschaffen wird, muß natürlich aus seiner Familie, folglich aus dessen Stammhaus, Bethlehem, abstammen. — So liegt die berühmte Stelle im Micha vor jedermanns Augen, sie enthält das Bild eines großen, von Jehova unterstützten Davidischen Königs, der für sein Volk die glücklichsten Zeiten herbeiführt. Demnach keine Spur der Hinweisung auf die Person Jesus.

Hr. D. Paulus, in Jena, giebt folgende, noch genauere Bestimmung von der Gedankenreihe des

Pro-

Propheten, die sich durch Neuheit und die glücklichste Combination der Zeitgeschichte, so wie dessen ganzes Werk durch Gründlichkeit, gar sehr empfiehlt *). „Der assyrische König Salmanassar hätte im 4ten Jahr des judäischen Königs Hiskias dem, von Juda und Davids Familie längst unglücklich getrennten israelitischen Königthum ein Ende gemacht, 2 Kön. 18, 9. Man könnte, was bald im 14ten Jahre des Hiskias wirklich erfolgte, mit Wahrscheinlichkeit voraussehen: daß nämlich Assyrien, das Reich, welches zu Salmanassars Zeit auch Babylonien unter sich hatte, nun zunächst Judäa angreifen werde. Das gegen sprach, wie Jesaias, auch Micha seinen Zeitgenossen Muth ein. Dadurch, daß die Israeliten keinen eigenen Staat mehr bildeten, hofft der Prophet, sollen sich Judäas Feinde selbst den größten Schaden gethan haben. Mich. 4, 8. Der Hügel (Ophel) der Zionsburg, des alten Davidischen Königssitzes, werde jetzt wie ein Heerdenthurm seyn, bei welchem sich die Reste der bisher getheilten Nation so sammeln würden, „daß zu ihr wiederkommen werde ein Königthum, wie das vormalige," welches nämlich in Davids und Salomos güldenem Zeitalter Juda und Israel umfaßte. „Das Königthum (ruft er v. 8. aus) gehört dem Lande Jerusalems! (nicht dem Lande Samariens). p. 9. Wehklage demnach nicht! Hast du nicht einen König? (den Hiskias, der

*) H. E. G. Paulus, philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament ꝛc. Erster Th. Lübek, bei Bohn. 1800. gr. 8. S. 120—127.

der Propheten Liebling). Fehlt dir dein Rathgeber schon, daß es (aus Zagen vor Assur) dich jetzt anwandelt, wie Geburtsschmerzen die Gebärerin? v. 10. (Je nun!) Habe nur Geburtswehen, aber bringe auch etwas hervor, Zionsburg! Denn selbst wenn du (die auf dir residierende Königsfamilie) aus der Stadt Jerusalem jetzt schon weggeführt, schon im Lager der Assyrer auf freyem Felde bleiben müßtest, und schon bis Babel (welches also noch ein Theil des assyrischen Reichs war) geschleppt würdest; so würde Jehova dich dort noch deinem Feinde aus den Klauen reißen (den Hiskias läßt sein Gott nicht fallen!). v. 11. Zwar sind jetzt viele Völker gegen dich. „„Sie wird ausgleiten!“ sagen sie; da giebts für uns etwas zu sehen auf Zion. v. 12. Aber anders denkt Jehova. Er läßt sie kommen, wie die Garbe auf die Tenne. v. 13. Juda soll sie besiegen, sie, wie ein starkgehörnter Dreschochse mit ehernen Hufen, zermalmen, und die Beute dem Tempel Jehova's weihen, dem Herrn der ganzen Erde. „v. 14. Wohlan denn, Heeresstruppe, zieh gewaffnet aus. Kap. 5, 1. Und du, Ephratäisches Bethlehem, so klein du bist, von dir entsproßt mir ferner doch das Oberhaupt von Juda's Tausenden und der Regent von Israel. Sein Stamm ist uralt, aus der grauen Vorzeit.“

1 „Sind Prophetenstellen (so sagt D. Paulus S. 124. a. a. O.), wie aller verständigen Schriftsteller Sache, nicht abgerissen und außer ihrem Zusammenhang zu erklären; so ist von der gegenwär-

tigen

tigen klar, daß sie von einer Zeit spricht, da für Juda vornehmlich Assur (v. 4. 5.) zu fürchten war; da die jüdäische Königsfamilie nach Babel weggeführt zu werden besorgen konnte (K. 4, 10.); da wenn nicht Jerusalem, doch wenigstens eine andere jüdäische Stadt, von Assur belagert war, und dieser Feind sehr höhnisch Juda's König behandelte (K. 4, 14.); da man aber auch auf der andern Seite auf ein vereintes Juda und Israel wieder hoffen konnte, wie es ehemals gewesen war (K. 4, 8.), auf ein jüdäisch-davidisches Oberhaupt über Juda und Israel zugleich (K. 5, 1.). Faßt man alle diese Umstände zusammen, so treffen sie nur in die Zeit des Hiskias, welches ohnehin die Zeit der Propheten genannt werden könnte, da ein so großer Theil prophetischer Aussprüche sich auf sie bezieht. Noch unter Ahas war Assur der Judäer Hülfe gegen Syrien und Israel, Jes. 7, 4. 5. 18. 20. Aber durch den Sieg über diese Länder wurde es Nachbar von Juda. Was Salmanassar gegen Samarien ausgeführt hatte, mußte Jerusalem von Sanherib befürchten. Schon belagerte dieser die jüdäischen Städte Lachis und Libna (Jes. 37, 8.) und zwar so, daß er zugleich Israels König äußerst höhnisch (gleichsam mit Backenstreichen, Mich. 4, 14.) behandeln ließ. Durch Vereinigung jener entfernten und dieser nächsten Umstände ist die Zeit der Weissagung fixirt auf die schimpfliche, und besonders den Hiskias höhnende Aufforderung Jerusalems (2 Kön. 19, Jes. 37.). Spätershin kann man sie nicht setzen; denn bald nachher war Assyrien nicht mehr,

sons

sondern Babylon das Hauptreich, und ein solches geheimes, eifersüchtiges Erheben des babylonischen Regenten gegen Assur zeigt sich schon unter Hiskias, bald nach dem Abzug und Untergang Sanheribs. 2 Kön. 20, 12 f.

Um diese Zeit nun versprach Jesaias, wie Micha, dem judäischen König Rettung, gewisse Rettung, selbst wenn er schon in die äußerste Gefahr gestürzt, und auf dem Weg nach Babel ins Exilium wäre (4, 10.). Die kleine Hirtenstad Bethlehem solle immer noch der Nation ihre Könige (wie ehemals) geben, und zwar werde (5, 1.) der alte Königsstamm sich wieder (wie ehemals) über Israel, wie über Juda verbreiten. Beide Theile der Nation sollen fortdauern. — Seitdem jede andere Fortsetzung der Herrschaft der königlichen Familie unmöglich schien, sammelte man alle Hoffnungen in Einen perennirenden Regenten der Nation an Gottes statt, und in so fern man diesen vorzugsweise Messias nannte, und ihn aus Davids Familie erwartete, so wurden dadurch alle prophetische Aussichten auf Fortdauer des davidischen Königthums — messianische Stellen, Königshoffnungen. In diesem Sinne ist Micha's Stelle eine messianische Weissagung.

Wenn aber die Exegese des Synedriums Matth. 2, 4—6. aus jener Stelle im Micha den Geburtsort, nicht bloß die Familie und Abstammung des Messias bestimmte, so muß es auch das Synedrium mit jenen Rabbinen verantworten. Nicht der Evangelist, noch irgend ein sach-

kundi

kundiger Christ kann und wird jene Verwechselung zweier so verschiedenen Sachen rechtfertigen. Denn nur insofern die Davidische Königsfamilie immer zuletzt das kleine Bethlehem zum Stammorte hatte, und dieser Ort darauf stolz seyn konnte, die Königsfamilie hervorgebracht zu haben, an deren Stelle nach den Propheten (2 Sam. 7, 14—16.) keine andere kommen sollte, nur in diesem Sinne mußte der Messias aus Bethlehem kommen. Daß in der Folge der König Johann Hyrkan und die andern makkabäischen Könige, desgleichen Herodes der Idumäer nicht aus Davids Familie waren, konnte den Propheten nicht kümmern.

Jener Wink der Propheten, welchen zuerst Nathan gab, 2 Sam. 7, 14—16. hatte doch genug gewirkt, und manche andere Familie vom Thron abgehalten. Und keinem als dem Priesterstamm war es wohl möglich, die Nation jene prophetischen Stellen vergessen zu machen, daß schon mit dem Oberpriester Hyrkan das Scepter von Juda (und besonders von Davids Familie) wich. Und so waren wahl oft die prophetischen Vorhersagungen Gebote, ja selbst den vorhergesagten Erfolg bewirkende Ursache!

II. Jonas hält sich drei Tage im Bauche eines Fisches auf. (Jonas, 1, 15. — 2, 11.) Als weissagendes Vorbild von Jesus Auferstehung *).

Der

*) Ausführl. Erklärung der mess. Weissag. Altenburg u. Erf. b. Ring u. Schnupfhase. 1801. S. 546—55.

Der Zusammenhang ist folgender: Jonas erhält von Jehova den Befehl, der Stadt Ninive Buße zu predigen. Aus Haß gegen diese Heiden will er es nicht thun, schifft deshalb in die weite Welt und wird bei einem Sturm, weil das Loos auf ihn fällt, in die See geworfen, von einem Meerungeheuer verschlungen und nach drei Tagen wieder lebendig ausgespien. Nun geht der Prophet nach Ninive und predigt Buße, mit der Drohung, daß sonst die Stadt in 40 Tagen untergehen werde. Das Volk und der König zu Ninive sind außerordentlich folgsam, thun Buße, und Jehova erläßt ihnen die Strafe, zum größesten Verdruß des Propheten.

V. 15. Sie nehmen Jonas jetzt und werfen ihn
Ins Meer. Gleich schwieg des Meeres Ungestümm.
V. 16. Die Männer aber hatten vor Jova
Hohe Furcht; sie brachten Opfer ihm
Und weihten ihm Gelübde.
K. 2, 1. Nun schickte Jova einen großen Fisch,
Um Jonas zu verschlingen.
In dieses Fisches Bauche blieb Jonas
Der Tage drei und auch der Nächte drei
Und Jonas betete zu Jova,
Seinem Gott, in dem Leib des Fisches. ꝛc. ꝛc.
V. 11. Da gebot Jova dem Fisch:
Und er spie Jona aus aufs feste Land.

Den großen Fisch haben mehrere Ausleger durch Wallfisch erklären wollen. Da aber des gewöhnlichen Wallfisches (im mittelländischen Meere) Schlund für einen ganzen Menschen zu eng ist, so dachten andere an den Canis Carcharias, der einen sehr weiten Schlund hat. Herrmann von der Hardt baute

ein

ein Wirthshaus ins Meer, dem er das Schild „zum Wallfisch“ führen läßt, in welchem Jonas drei Tage seine Herberge gehabt habe. Leß hielt den Fisch für ein Schiff mit dem Bilde eines Fisches, so wie die Schiffe schon in der alten Welt Zierrathen und Namen führten. Andere Interpreten, die diesen geschichtlichen Theil des Jonas nicht buchstäblich nehmen, betrachten den Fisch ꝛc. als eine Decoration im Gemälde.

Außer den gelehrtesten neuern Exegeten, als Michaelis, Eichhorn und vielen andern, sind schon D. Luthers Aeußerungen über diese Stelle so merkwürdig, daß sie hier eine Stelle verdienen (S. Luthers Werke, nach der Lpz. Ausg. Th. 8. S. 331. Nach der Hall. Ausg. Th. 6. S. 2641.). „Das sind freilich die längsten Tage und Nächte gewesen, die unter der Sonne gekommen sind, so man auf Jonä Gedanken siehet. Denn es hat ihm müssen aus der Maaßen lange dünken, daß er alda im Finstern ist gesessen; ja ich halte, er habe zuweilen gelegen oder gestanden. Er hat ja weder Sonne noch Mond gesehen, und gar keine Stunden zählen mögen; er hat auch nicht gewußt, wo er im Meer umhergefahren ist — mit dem Fisch. Wie oft mögen ihm die Lungs und Leber geschlagen haben? Wie wunderlich ist seine Wohnung da gewesen unter dem Eingeweide und großen Rippen? Aber er ist sogar im Tod gefangen gewesen, daß er sich nicht viel bekümmert hat um den Fisch, und immer gedacht: wenn, wenn, wenn will es doch ein Ende werden? Hilf Gott,

welch

welch ein wunderlich Werk ist doch das! Wer kann es genugsam bedenken, daß ein Mensch soll drei Tage und Nächte so einsam, ohne Licht, ohne Speise, mitten im Meer, im Fische leben und wiederkommen? Das mag wohl eine seltsame Schifffahrt heißen. Wer wollte es auch glauben und nicht für eine Lügen und Mährlein halten, wo es nicht in der Schrift stünde?"

Aus diesen und vielen andern Gründen, die in der Erzählung liegen, z. E. daß ein Wunderbaum in einer Nacht aufwächst, daß Jonas vorher bei einem Sturme auf der See ruhig schlafen kann, daß er im Fisches Bauche der zum Leben unentbehrlichen frischen, respirablen Luft entbehrt ꝛc. wird wohl jetzt so leicht niemand jene Erzählung für wörtlich zu nehmende Geschichte halten. Es ist vielmehr, nach Eichhorn, eine lehrende Parabel, daß die von den Juden verachteten Heiden oft an Edelmuth der Gesinnungen die Juden übertreffen, dabei der Dichter in der Person eines Propheten, dessen Charakter Schadenfreude und Halsstarrigkeit ist, das israelitische Volk schildert. Herder fand die Dichtung: „die lebendige Darstellung eines Propheten in den mancherlei Fehlern, die das Prophetenamt hatte und haben konnte." Hezel hält für den Hauptzweck der Erzählung: „daß es zwar äußerst unangenehm und gefährlich sey, das Amt eines Propheten zu übernehmen, daß aber gleichwohl derjenige, dem es Gott auftrage, verpflichtet sey, es willig zu

über-

übernehmen, wenn er auch dem allertrohesten Volke sollte predigen müssen. Ammon nimmt an, daß Jonas, bei einem befürchteten Schiffbruche, im Sturm, über Bord geworfen, und von einem andern Schiffe oder Fischerboote aufgefangen und ans Land gesetzt worden sey, daß aber ein anderer seine Geschichte ausgeschmückt, und sie, dem Genius der Zeit gemäß, in ein wunderbares Gewand gehüllt habe. Grimm hält den schwierigen Theil der Geschichte Jonas für einen Traum. Jonas fühlte in sich einen Beruf, nach Ninive zu gehen, und die Einwohner zur Besserung zu ermahnen, zugleich fand er manche Schwierigkeiten, die ihn veranlaßten, eine weite Seereise anzutreten. Auf dieser Reise hatte er den Traum, der als Geschichte erzählt wird. Dieser Traum wurde ihm Veranlassung, die erst projektirte Reise nach Ninive wirklich durchzusetzen. D. Paulus, und nach ihm M. Müller finden in der Dichtung folgendes Thema zum Grunde gelegt: „daß wohl Jehova, unter der Bedingung der Besserung, seine Drohungen zurücknehme *)."

Diese Erzählung nun, die von so vielen Seiten, nur nicht als Weissagung, betrachtet werden kann, hatte Jesus (nach Matth. 12, 39 f. Luc. 11, 29 f.) in

*) Eichhorns Einl. ins A. T. Th. 3. S. 259 f. Herders Briefe, das Stud. der Theol. betr. Th. 1. S. 149. Hezel's Bibelwerk Th. 7. S. 128. Ammons Christologie S. 129. Grimm's Jonas m. Anm. D. Paulus Memorabilien. St. 6. u. J. G. A. Müller's Jona, eine moral. Erzähl. Wendst.

in seinen Vorträgen einmal angeführt und deswegen meinten manche Ausleger, die 3 Tage, während welcher Jonas im Bauche des Fisches gelebt hätte, wären ein Vorbild auf die kurze Zeit des Todes Jesu (vom Freitag Abend bis Sonntag bald früh, oder 1½ Tag) und das Ganze eine Weissagung gewesen. Offenbar benutzte Jesus bloß die Geschichte, wie sie vom Jonas erzählt wurde, und suchte seine Belehrungen zu versinnlichen. Im Matth. ist nämlich der Zusammenhang folgender: Die Pharisäer verlangen von Jesu ein Zeichen oder einen Beweis seiner göttlichen Sendung. Jesus antwortet ihnen darauf: Es wird dieser Generation kein Zeichen gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jonas, dabei Jesus die Bußpredigt des Jonas an die Ninivi ten im Sinn hatte, (wie aus v. 41 erhellt) und die Unbußfertigen der damaligen Generationen in einem treffenden Bilde schilderte (v. 43—45.). In der ganzen Geschichte des Jonas findet sich durchaus nichts, daß die Niniviten etwas von einem dreytägigen Aufenthalte des Propheten in dem Bauche eines Fisches gewußt hätten, und durch diesen Umstand, als das σημειον oder Zeichen, zur Buße wären bewogen worden. Im Gegentheil heißt es Jonas 3, 4. 5. bloß: Jonas predigte: Es sind noch 40 Tage, so wird Ninive untergehn. Darauf glaubten die Einwohner zu Ninive an Gott. Nur diese Drohung des Untergangs von Ninive war das σημειον, das Jesus hier meint, und eben so würde die Drohung des Untergangs von Jerusalem ein trauriger Beweis seiner Wahrhaftigkeit und göttlichen

lichen Sendung für die jetzige Generation werden, wenn sie sich nicht bessern wollten. Der Biograph Matthäus, der überall seine Deutung und Ansicht der Sache einschaltet, hat es auch hier (v. 40.) gethan, und neben den wahren Vergleichungspunkt, wie ihn Jesus gewählt hatte, auch seine Ansicht eingeschaltet. Mehr hierüber findet sich in Eichhorns Biblioth. d. bibl. Lit. B. 7. S. 1041—1053., und besonders in D. Paulus Kommentar der 3 Evang. Thl. 2. S. 117—121.

3. Ueber

3. Ueber den neutestamentlichen Prophetismus *).

(Einleit. Seite 7—16.) Mit Jesu endigt sich der alttestamentliche Prophetismus. In ihm werden die Weissagungen der Vorzeit erfüllt, als erfüllt angenommen und hören nun auf. Der neutestamentliche Prophetismus beginnet. Wenn einst Moses im Namen der Gottheit im 5. Buche K. 18, 18. 19. von sich sagt: einen Propheten, gleich dir, will ich ihnen aus ihrer Brüder Mitte wecken, so erblickt Simeon im Kinde Jesu den Messias. Gerührt spricht er dann ein Lobgebet, Luc. 2, 28., zu seinem Gott aus. Jetzt dichtet man keine messianischen Weissagungen mehr, sondern man hält sich an die vorhandenen Gemälde der alten Propheten, und sucht die Erfüllung der gegebenen Verheissungen, Matth. 1, 22. Diese finden die Evangelisten, als Biographen Jesu, in jeder merkwürdigen Handlung und Ereigniß seines Lebens. Jesus weissaget selbst, wie die alten Propheten, d. i. er kann im religiösen Sinne dichten und etwas Weises voraussagen; auf ihm ruht der Geist Gottes. Seine Unternehmungen, Aussprüche und alle seine Handlungen charakterisiren einen großen, umfassenden geist. Das Gegenwärtige innigst gedacht, überall thätig und wirk-

*) Ausführliche Erklärungen der sämmtlichen Weissagungen des N. T. mit exegetischen, kritischen und historischen Anmerkungen, und einer Abhandlung über den neutestamentlichen Prophetismus. Leipzig, in der Weygantischen Buchhandlung 1803.

wirksam, stellt er sich nun das Zukünftige lebhaft vor. Von süßen Hoffnungen belebt, ahnet er die hohe Veredlung seines Geschlechts. Von ihr durfte er weissagend sprechen.

Seine Religion, in der Natur des Menschen gegründet, in seinem Geiste erzeugt, und aus ihm hervorkommend, befriedigt die Bedürfnisse des denkenden, und empfindenden Menschen. Wie kann er nicht nun auch, schon im Keime ihr Gedeihen so hellsehend, ihre Fortdauer und Wachsthum vorher sagen? Kein Prophet vor ihm hat wahrer und schöner gesprochen, edler und eingreifender gehandelt, als er. An Geist und an Herz übertrifft er sie alle, er konnte also auch besser, als alle, weissagen. Er spricht als hell und tiefblickender Seher in hohen und kühnen Bildern von der Zerstörung des jüdischen Staats, dessen innere und äußere Verdorbenheit er schon längst vorher ins Auge gefaßt hatte, Matth. 24, 1—28. Nur die pharisäische Blindheit, voll leerer Träume und in süßen Schlummer eingewiegt, ahnete sie nicht! —

Seine eigene Aufopferung für Wahrheit und Tugend war ihm gewiß, und er weissaget sie. Wie konnte auch der hierarchische Stolz der jüdischen Priester die Ausführung seines Plans gelassen ertragen? Doch ist nicht alles Weissagung, was man in seinen Reden als Weissagung zu finden meint. Manches ist nur heilige Dichtung, welche die sittliche Veredlung der Menschen zur Absicht hat, z. E. von seiner Wiederkunft Matth. 10, 23 ꝛc., vom letzten Gerichte und vom Ende der Welt. Er sagt hier nicht vom Künftigen

etwas

etwas Weises voraus, sondern empfiehlt nur Wachsamkeit, Veredlung und himmlischen Sinn. Auch macht er sich nirgends zu einen Allwisser, der die ganze Zukunft enthüllen will, denn er sagt ja, Matth. 24, 26. von der Zerstörung des jüdischen Staats, daß ihm die Zeit des weitern Ausgangs der Dinge unbekannt sey. Die Göttlichkeit seiner Lehre hängt auch nicht von Weissagungen ab, sondern liegt in ihr selbst, und die Ueberzeugung davon ist in aller Menschen Herzen, Joh. 7, 17. Wer einem Manne, dessen göttliche Lehre man erkannt hat, zumuthet, er soll ihm etwas vorher erzählen oder weissagen, gehört unter die Kriegsknechte, die dem Heiligen das Angesicht verdeckten, auf ihn schlugen und sagten: weissage mir einmal, wer war es, der dich schlug?

Wenn er der Samariterinn ihre geheime Lebensgeschichte entdecket, wenn er zu Petro Matth. 17, 24. sagt: daß er im galiläischen See einen Fisch mit einem Stater im Maule fangen würde, so sind dieß keine Weissagungen, sonst müßte er hier ebenfalls vom Künftigen etwas Weises voraussetzen, welches doch der Fall nicht ist.

Aber haben die Apostel nicht geweissaget? In dem Sinne nicht, wie Jesus, denn sie waren nicht Christus. Sie wiederholen bloß seine Weissagungen und heiligen Dichtungen. Selbst in der Apokalypse sind keine Weissagungen, sondern nur Bilder vom Siege des Christenthums über das Juden- und Heidenthum enthalten.

4. Erklärung der sämmtlichen Weissagungen des N. T.

A. Der Jungfrau Maria wird durch den Engel Gabriel verkündiget, daß sie einen himmlischen Sohn, durch göttliche Kraft erzeuget, gebären würde. (Luc. 1, 26—38. 52—48.).

Im sechsten Monde der Schwangerschaft Elisabeths wurde der Engel Gabriel von Gott in die galiläische Stadt Nazareth zu einer Jungfrau gesandt, die mit Joseph, einem Manne aus der Familie Davids, verlobt war. Maria war ihr Name. Als der Engel zu ihr eingetreten, sprach er:

Freue Dich, Holdselige,
Jehova ist mit Dir.
O glücklichste der Weiber!

Sie erschrack über diese Anrede und dachte bei sich, welchen Sinn diese Begrüßung haben möge. Da fuhr der Himmelsbote fort:

Sei ohne Furcht, Maria!
Gnade hast Du bei Gott gefunden!
Sieh, schwanger wirst du werden,
Und einen Sohn gebären,
Deß Name Jesus heisen soll.
Groß wird er seyn,
Des Höchsten Sohn wird man ihn nennen.
Denn geben wird ihm Gott Jehova
Seines Ahnherrn Davids Thron.
Der wird herrschen über Jakobs Haus

Durch

Durch aller Zeiten Zeit.
Und seines Reiches wird kein Ende sein.

Maria versetzte: wie kann dies seyn, da ich von keinem Manne weiß? Der Engel erwiederte:

Heiliger Geist wird auf Dich kommen,
Des Höchsten Kraft wird Dich beschatten;
Drum wird auch das erzeugte Heilige
Gottes-Sohn genennet werden.
Und sieh, Elisabeth, Deine Blutsverwandtin,
Ist auch in ihrem Alter
Mit einem Sohn noch schwanger worden,
Und geht schon in dem sechsten Monde,
Sie, die sonst Unfruchtbare hieß:
Bei Gott ist nichts unmöglich.

Hierauf antwortete Maria:

Sieh, ich bin Jehovas Dienerinn —
Mir geschehe, wie Du gesprochen hast!

Jetzt gieng der Gottesbote von ihr weg, — und sie fühlte sich wirklich schwanger, reisete zu ihrer Freundin Elisabeth, ihr das heilige Geheimniß zu sagen.

Die Ausleger der alten und neuern Zeit haben in dieser Stelle ein bestimmtes Faktum gefunden. Ein eigentlicher Engel habe der Maria die Geburt des Messias angesagt. Die Empfängniß Christi sey auch sogleich nach der Hingebung Maria in den Willen Gottes auf die Worte des Engels erfolgt. Christus werde König über das Haus Jakob, d. i. über seine Kirche, die aus berufenen Israeliten und Heiden gegründet ist.

Einige neuere Exegeten faßten die Erzählung mit der Erscheinung und Verkündigung Gabriels aus einem helleren Gesichtspunkte. Sie nehmen an: die Geschichte Jesu, insbesondere die Geschichte seiner Jugend, habe das allgemeine Schicksal gehabt, mit einigen unschuldigen Zusätzen bereichert zu seyn. Sie berufen sich dabei auf die allgemeine Neigung der Menschen, bei außerordentlichen Menschen, insonderheit solchen, die durch einen ungewöhnlichen Grad von Weisheit und Einsichten sich hervor gethan hatten, Spuren des Uebernatürlichen zu entdecken. So erzählt Plinius vom Zoroaster, dem berühmten persischen Weisen: er habe, der einzige Mensch in seiner Art, an dem Tage, da er auf die Welt gekommen, gelächelt, anstatt daß sonst die Kinder weinen, wenn sie auf die Welt kommen. Sein Gehirn habe ihm so im Kopfe gehüpfet und gepochet, daß die Hand zurück gefahren sei, wenn man sie ihm an den Kopf gehalten habe, welches für ein Merkmal genommen wurde, daß das Kind ein ausserordentlicher Mensch werden würde. — So soll auch Platos Geburt übernatürlich gewesen seyn. Apollo habe die Perictione in Gestalt einer Schlange besucht, und sie geschwängert. Dem Ariston, ihrem Manne, habe er geboten: bis zu ihrer Niederkunft sich zu enthalten, und ihr nicht beizuwohnen.

Hieronymus bemerkt, Speusippus, Kleanth und andere Philosophen hätten ehedem behauptet, der erste Weise könne nicht anders als von einer Jungfrau geboren werden. — Mehrere Beispiele von solchen Vor-

Vorstellungen findet man in Bauers Mythologie der Hebräer des A. u. N. T. S. 192 ꝛc. angeführt. — Die Juden hatten die Vorstellungsart, daß die aus dem Beischlafe eines reinen Vaters und einer reinen Mutter erzeugten Söhne den heiligen Geist besitzen, von dem heiligen Geist eigentlich erzeugt sind, und Söhne Gottes, Söhne des Höchsten genennt werden. Wahrscheinlich war die Erzählung von der übernatürlichen Zeugung Jesu erst lange nach der Geburt Josephs und Maria niedergeschrieben worden, sonst hätten diese über die Wahrheit oder Unwahrheit entscheiden können.

Andre Gelehrte haben behauptet Joseph, der Bräutigam der Maria, sey der wahre Vater Jesu, und die Engelerscheinung wäre nur im Traume erfolgt. Allein hierdurch wird das Wundervolle der Erscheinung keineswegs erklärt. Andre meinen: aus der Familie Jesu könnten die Berichte von seiner übernatürlichen Zeugung nicht kommen, Joh. 7, 5. denn seine Brüder gehörten zu den Ungläubigen. Seine Mutter verschwindet nach seiner Auferstehung aus der Geschichte, und hat, nach dem Stillschweigen Johannis zu urtheilen, den Evangelisten keine Nachricht dieser Art mitgetheilt. Erst nach dem Tode der Maria konnte die Weissagung Jesaias 7, 14., die man allgemein von dem Messias erklärte, als ein bestimmendes Orakel, dem sich die Geschichte fügen mußte, auf die früheste Kindheit Jesu übergetragen, und nach ihr eine Lücke in seinem Leben ergänzet werden.

Wer den Ursprung der Evangelisten kennt und mit der Sitte der Apostel vertraut ist, welche, als jüdische Deterministen, alle ihnen bekannten Thaten Jesu einem alttestamentlichen Orakel als Erfüllung unterlegen, dem wird es auch nicht unwahrscheinlich seyn, wie sie die unbekannten Schicksale desselben unter der Leitung einer alten Weissagung suchen, finden und bestimmen konnten. Indessen ist und bleibt diese Meinung wohl die allerwahrscheinlichste: die ganze Erzählung von der Geburt Jesu ist eine Familien-Nachricht aus dem Hause des Priesters Zacharias. Da man damals ungewiß war, ob der Messias auf gewöhnliche menschliche Weise erzeugt werden durfte, da also in diesem Sinne die verlobte Maria selbst fragen konnte: auf welche Art bei ihr, da sie noch nicht wirklich verheirathet war, ihre Hoffnung erfüllbar werden solle? so verbindet sich mit ihren Hoffnungen der Aufschluß: auch in der Entstehung dieses Sohns müsse etwas ungewöhnlich Göttliches seyn; eine Kraft des Höchsten, eine vernunftlose, heilige Wirksamkeit mache sie zur Mutter dieses Kindes, welches auch in diesem Verstande ein Gottes-Sohn zu nennen seyn solle.

Welche Scene beschreibt der heilige Schriftsteller? Ist sie aus dem alltäglichen Leben genommen? Redet ein Mensch mit dem andern in der gewöhnlichen Sprache, ohne innere Angelegenheit, mit solchem Gefühl und Aufflug des Geistes? Finden wir nicht ein Gedicht des begeisterten Mannes, der, nach innerer Beschauung über die heilige Größe Jesu, dessen

sen himmlischen Ursprung darstellt? Jesus stand in seinem Handeln wie ein himmlisches Wesen unter seinen Zeitgenossen auf. Das Tiefste gedacht und empfunden, liebte er das Lebendigste und Schönste. Wahrheit, Tugend, und Liebe banden ihn ganz. Seine Religion gieng aus dem Innern hervor, er schwang sich, voll heiliger Sehnsucht, in die höhere, unendliche Welt empor, und konnte in himmlischer Liebe wahrhaftig sagen: ich und der Vater sind eins. War sein Geist, und seine Liebe himmlisch, sich in dem Wesen der Gottheit ganz wiederfindend? durfte in dem erhabenen Gemälde seines Lebens sein Ursprung, wie der des Alltagsmenschen, dargestellt werden? Wäre das Gemälde noch idealisch? hätte es innere Harmonie, vollkommene Haltung — Schönheit? Ein Himmelsbote verkündigt einer reinen Jungfrau, daß sie ein himmlisches Geschöpf, der Menschheit zum Segen, geben würde. Der Dichter nennt den Himmelsboten Gabriel, den Engel der Liebe, der auch einem frommen Ehepaare, Zacharias und Elisabeth, die Geburt eines, in der Zukunft wohlthätig handelnden Sohnes angekündiget hatte.

Durch Jesus sollte die Menschheit gehoben werden, und wurde auch gehoben. Durfte der Himmelsbote nicht zur Mutter des Himmels-Sohnes sagen: freue dich, Holdseelige, Jehova ist mit dir; war doch Maria, die Holde und Schöne nach Gestalt und Herz, durch den der Welt gegebenen Himmels-Sohn die Himmels-Mutter geworden! Welche größere Würde konnte sie erhalten?

Maria, in unbefangener Unschuld, kann eine so heilige Begrüßung nicht augenblicklich verstehen. Nachsinnend, erschreckt sie — der Liebesengel, richtet sie auf und eröffnet ihr die himmlische Kunde:

Sei ohne Furcht, Maria ꝛc. Welche vielsagende Worte! Die unschuldsvolle Maria soll schwanger werden, ihr Sohn soll Jesus heißen, ein Retter, Erlöser, Beglücker. Was er dem Namen nach heißt, ist er auch in der That. Er wird groß seyn in seinem ganzen Handeln. Wem gehören die Menschen großen Sinnes und Handelns an, dem Sinnlichen oder Uebersinnlichen, der Erde, oder der Gottheit? Konnte daher Jesus anders genennet werden, als Sohn des Höchsten, Himmels- und Gottes-Sohn? Maria war ja aus dem königlichen Geschlechte Davids. Der ehemalige Glanz ihrer Familie war ihr nicht unbekannt. Wie mußte sie nicht durch die Nachricht erfreuet werden, ihr Sohn sollte Davids Thron wieder besteigen. Er herrscht über alle Israeliten und sein Reich wird sich nie enden? Der Gedanke, ihrer Nation einen großen Retter, den lange gehofften Messias zu geben, war ihr freilich schmeichelhaft, aber noch nie hatte sie den Geschlechts-Trieb befriediget, wie sollte sie befruchtet gewesen seyn? Der Himmelsbote löset ihr das Geheimniß:

Heiliger Geist wird auf dich kommen ꝛc.

Durch Gottes Geist und Kraft erhält der Heilige und Schöne, der Menschenretter das Daseyn. Wo ist

auch

auch der Ursprung des Heiligen und Schönen anders zu suchen, als in dem bildenden Weltgeiste? Gehörte Jesus, der durch göttliche Kraft erzeugt wurde, und in der höhern Welt lebte, nicht mit Recht der Ehrenname: Gottessohn?

Als reine, unbefleckte Jungfrau war Maria nur fähig und würdig, den Himmelssohn der Welt zu geben. Wie hätte sich sonst das rein Menschliche mit dem Himmlischen vereinigen können? Mußte nicht der, welcher der Menschheit in einem Zeitpunkte, da sie des Autoritäts-Glaubens eben so sehr bedurfte und auf den nach Jahrtausenden die Welt als auf ein reines Bild der Heiligkeit zurück blicken sollte, von den Sündern abgesondert, rein und heilig, wie man sich nur ein himmlisches Kind denken kann, von seiner ersten Empfängniß an, schon seyn?

Mochte der schönen Jungfrau über die himmlische Empfängniß wohl noch ein Zweifel übrig bleiben? Der in die Geheimniße der Gottheit eingeweihete Himmelsbote weiß auch ihr denselben zu heben: bei Gott ist nichts unmöglich! Die Verkündigung des Engels bekam eine äußere Haltung und Gewißheit durch die Nachricht, daß die, als unfruchtbar ausgeschriene Elisabeth schon seit sechs Monaten schwanger sei.

Bei dieser Gottessprache sank Maria in einige Rührung; sie überließ sich dem seligen Gefühle, der Welt einen Himmelssohn zu geben. Der Wille der

Gott

Gottheit ist ihr das Höchste, das sie zu denken und zu empfinden vermag. — Daher spricht sie zu dem Engel der Liebe: Mir geschehe, wie du gesprochen hast! Und so schließt sich die heilige Dichtung mit der schönsten, zartduftenden, unwiederstehlich hinziehenden Blume — Hingebung.

Vollendet hatte Jesus seinen heiligen, schönsten Lauf auf Erden, da setzte ihm ein Vertrauter seines Sinnes, Lucas, der sanftdichtende Maler, dieses erhabene Gemälde, zum ewigen Andenken unter Menschen, die für das Große, Unsichtbare, im himmlischen Blick reines Gefühl haben.

B. Johannis des Täufers Weissagung von Jesus. Matth. 3, 11. 12.

Matthäus knüpft mehrere, einzelne, merkwürdige Aussprüche Johannes des Täufers zusammen. Die Veranlassung dazu finden wir Luc. 3, 15. Johannes wurde gefragt: ob er der Messias sey? Seine bescheidene Antwort ist: ich taufe euch mit Wasser. Die Taufe, oder das Untertauchen unter das Wasser, als Symbol sittlicher Reinigung, ist ein sehr alter Gebrauch. Wahrscheinlich ist die Taufe von andern Völkern zu den Juden gekommen. Bei den sogenannten Heiden waren religiöse Waschungen und Reinigungen sehr gewöhnlich. Vor den Zeiten des babylonischen Exils wird indessen der Taufe in jüdischen Schriften nicht gedacht. Allem Anscheine nach war Persien und Chaldäa das Land, in welchem das Taufen seinen Anfang genommen hat, und wo es von den Juden nachgeahmt wurde.

Die

Die alte Zend-Religion war für die Religion des Lichts und der Reinigung gehalten, und das Abwaschen wurde als der Eingang zur Religion des Lichts angesehen. In den Mysterien war die Taufe Einweihungsmittel zur neuen, dem Volke unbekannten Religion. Tertullian erzählt uns, daß man zu den Geheimnissen der Mithra durch eine Taufe eingeweihet wurde. Von da war dieses zu den Mysterien der Isis übergegangen, von welchen er dieses gleichfalls behauptet, und von hieraus waren eben diese Reinigungen auch bei den Römern und Griechen in ihre Mysterien eingeführt worden.

Wie die Juden verschiedene Grundsätze des alten Persismus und Chaldäismus mit sich aus Babylonien nach Hause brachten, so nahmen sie auch das Taufen, als Einweihungsmittel zu einer neuen Religion, mit in ihre Heimath. Daher beschnitten sie nicht nur ihre Proselyten, die sich aus dem Heidenthume zu ihrer Religion wandten, sondern sie taufsten sie auch. So wie in den Geheimnissen der Mithra und in andern durch die Taufe ein mystischer Tod, und durch das Aufsteigen aus dem Wasser ein mystisches und neues Leben abgebildet wurde, so ward auch bei der Proselyten-Taufe der Juden gleichfalls der Begriff von Wiedergeburt und einem neuen Leben (Röm. 6, 3. 4.) mit der christlichen Taufe verknüpft. Die Juden glaubten auch, daß vermittelst der Taufe alle vorige Verwandtschaft gänzlich aufgehoben würde, und daß der getaufte Proselyt sogar eine neue Seele empfänge. Wir finden auch nirgends in der evangeli-

gelischen Geschichte, daß die Taufe den Juden als ein neuer, ihnen bisher ganz unbekannt gewesener Gebrauch befremdlich vorgekommen sey. — Fragen wir nur hier: was soll die Taufe Johannes andeuten? Der merkwürdige Mann erklärt sich selbst hierüber: er taufe zur Sinnesänderung, er verpflichte seine Landesleute zur Annahme besserer Grundsätze und Gesinnungen. Er wollte durch die Taufe heilige Rührungen wecken. —

Ich Taufe euch mit Wasser zur Sinnesveränderung; der aber nach mir kommen wird, ist kraftvoller, als ich; nicht bin ich würdig, ihm die Sohlen nachzutragen. Dieser wird euch mit dem heiligen Geiste und Feuer taufen. Mit der Wurfschaufel in der Hand, macht er sein Getraide rein. Den Waizen wird er in seinen Behälter sammeln, aber den Abfall wird er mit Feuer verbrennen, bis er ganz verzehrt seyn wird.

Man hat nach dieser Stelle den Johannes als einen großen Propheten angesehen; man dachte sich ihn, ohne alle Verbindung mit Jesus. Vom Gebirge herkommend, weissagete er, daß ein geistvollerer und wirksamerer Lehrer nach ihm auftreten würde, dessen Herold er nur sei; dieser taufe mit Geist und Feuer — und so habe Johannes im hohen, prophetischen Blick die wundervolle Scene am ersten Pfingstfeste nach Jesu Weggange vorher verkündiget.

Aber wie? war denn Johannes nicht ein naher Verwandter von Jesus? Maria und Elisabeth lieb-

ten

ten sich, wie Joseph und Zacharias sich mögen geachtet haben. Sollten sich beide Familien, bei'm Heranwachsen Johannes und Jesus, nicht wechselseitig besucht haben? Wohl erkannten sie den Priesterbetrug, den traurigen Zustand ihres Volks. Welcher Wunsch konnte sie mehr beleben, als den Priesterbetrug zu entlarven, die statutarische Religion zu erschüttern, auf Wahrheit, Tugend, Liebe und eine geistige Verehrung der Gottheit zu dringen. Ueber die Verbesserung der Nation in der Hauptsache einig, sollte Johannes in der Gestalt eines etwas strengen Propheten auftreten, und das Volk auf den lange gehofften Messias aufmerksam machen. Wenn Johannes seinen Vetter Jesus vorher kannte, wenn er wußte, daß dieser die totale Verbesserung der Nation versuchen würde — gehörte eine besondere Divinationsgabe zu dem Ausspruche: der nach mir kommt, ist kraftvoller, als ich?

Johannes mochte es selbst gefühlt haben, daß ihn Jesus an Geist, das Größte zu denken, das Schönste zu empfinden, übertraf — daher erklärt er als unbefangener Mann gern mit aller Resignation: der nach ihm kommende Messias sey weit kraftvoller, als er.

Aber Johannes sah doch die feurige Geistes-Scene, Apostelg. 2, voraus? Diese Vorhersverkündigung beruhet auf einer willkührlichen Auslegung, die dem Zusammenhange nicht entspricht. Der Herold wollte die geistvolle, heilige Wirksamkeit des großen Lehrers zeichen, und daher spricht er in seiner

ner feurigen Sprache: dieser wird mit Geist und Feuer taufen.

Jesus, vom Geiste, innerer Kraft und von Feuer, brennender Wirksamkeit, Energie erfüllt, wird diesen heiligen Sinn, diese feurige Wirksamkeit fürs Göttliche auch über seine Verehrer ausgiessen. Er hat also nicht eine bloße Wassertaufe, sondern eine Geistesfeuertaufe. Ein Lehrer, der mit Salbung und Nachdruck lehrt, dessen Vortrag lenkt und erschüttert, heißt ein Lehrer, der mit Feuer-Geist umflammt ist.

C. Jesus Weissagung über Chorazin, Bethsaida, Capernaum. Matth. 11, 20—24. vergl. Luc. 10, 13—15.

(S. 90 f.) Damals bestrafte Jesus die Städte, in welchen seine meisten Thaten geschehen wären, ohne daß sie sich gebessert hatten: wehe dir, Chorazin! wehe dir, Bethsaida! Wären in Tyrus und Sidon die Thaten geschehen, die bei euch geschahen, sie hätten längst, in Trauerhülle und mit Asche bestreut, ihre Sinnesänderung an den Tag gelegt. Ja ich versichere euch: Tyro und Sidon wird es am Tage des Gerichts erträglicher, als euch, ergehen. Und du, Capernaum, jetzt bis zum Himmel erhaben, wirst bis in den tiefsten Abgrund gestürzt werden. Denn wenn in Sidon die Thaten geschehen wären, welche in dir geschehen sind, sie stände noch bis auf den heutigen Tag. Doch ich sage es euch, daß es dem Lande Sodom am Tage des Gerichts erträglicher ergehen wird, als dir.

Hier

Hier zeigte sich Jesus nach der gewöhnlichen Vorstellung zum erstenmal als Prophet. Er wußte es, wären in Sidon und Tyrus bei den Heiden seine großen Thaten und Wunder geschehen, sie hätten überall ihr sittliches Verderben erkannt, und sich in der Annahme seiner Religion zu bessern gesucht. — Jesus sagte hier ferner: am großen Weltgericht, dem jüngsten Tage, wird es den Städten Tyrus und Sidon, den Heiden, erträglicher ergehen, als Chorazin und Bethsaida, den Juden.

Capernaum, jetzt beglückt, berühmt, wird völlig untergehen. Sodom und Gomorra stünden noch bis heute, hätten sie, wie Capernaum, die Thaten Jesu gesehen. Darum wird es ihnen auch am Gerichtstage erträglicher ergehen, als den Capernaumiten. Aber wie, wenn Jesus voraussah, daß die Bewohner in Sidon und Tyrus, oder die Heiden, seine Lehre williger annehmen und für moralische Besserung mehr Sinn haben würden, als die Juden, warum wendete er sich mit der Verbreitung seiner Grundsätze nicht zu ihnen? Jesus machte deshalb den Heiden seine Lehre nicht zuerst bekannt, weil er an sein Vaterland eine große Anhänglichkeit zeigte, die phönizische und griechische Sprache nicht verstand, und sich auf Dollmetscher, welche den Geist seiner Religion leicht falsch auffassen konnten, nicht verlassen durfte. Der Vorzug, den er den Sidoniern ꝛc. hier einräumt, ist nur eine rednerische Phrase, um die Juden aus ihrer Sorglosigkeit zu wecken und sie für seine Lehre zu gewinnen. Was er unter Gerichtstag

versteht, erklärt er nicht weiter. Er scheint nicht an das Gericht, die Aussprüche des Gewissens, nicht an die Strafgerichte, sondern an das allgemeine Weltgericht in der Ewigkeit gedacht zu haben, denn er versichert: den schon lange begrabenen Sodomiten werde es an jenem Gerichtstage erträglicher, als den Capernaumiten, ergehen. Was soll aber die Strafe des jüngsten Gerichts? Ists denkbar, daß sich dann alle zahllose Millionen Geister vom Anbeginn der Geisterwelt um Gottes Richterthron versammeln, und die entscheidenden, lohnenden oder strafenden Aussprüche von Jesu, dem der Vater das Gericht, Joh. 5, 22. 27., übertragen hat, vernehmen würden? Wenn die Vorstellungen Jesu über das Weltgerichte selbst so verschieden sind, daß er die Vergeltung bald auf den großen Gerichtstag, bald sogleich nach dem Tode, Joh. 5, 39. Luc. 16, 20., erfolgen läßt, so scheint er mehr auf Zeitbegriffe, als auf Forderungen des Geistes Rücksicht genommen zu haben. Es war eine alte Lehre der jüdischen Rabbinen, daß Gott am Tage des jüngsten Gerichts alle Völker, außer dem Judenthume, verurtheilen und strafen werde. Vorher müßten die Leichname durch einen Thau, der von Gottes Haupte herabfließe, belebt und auferwecket werden; dann würde Gott siebenmal mit einer ungeheuern Posaune blasen und die Seelen in ihre Leiber zurückrufen. Die Auferstandenen theile der Richter in drey Haufen, in Gerechte, Gottlose und Mittelgute. Die Welt würde erneuert werden, die Israeliten unter dem Messias nach der Auferstehung im Genusse himmlischen Gastmale und sinnlicher Freuden

leben

leben. Uebrigens hat Jesus die Einwohner zu Sodom ꝛc. nicht für so äußerst verderbt gehalten, als sie 1. Mos. 13, 13. 18. 20. ꝛc. geschildert werden; denn er ziehet sie in der allgemeinen Vergeltung den Capernaumiten vor. Wahrscheinlich hielt er die Schilderung ihrer abscheulichen Lasterhaftigkeit für übertrieben. Aber die Weissagung Jesu von Chorazin ꝛc. ist doch eingetroffen? denn man kennt kaum die Stellen noch, wo sie gestanden. Allein wie viele andere jüdische Städte, ohne daß Jesus Wehe über sie gerufen hat, sind auch zerstört worden? Wer kennt in Asien ꝛc. die blühenden Städte der Vorwelt?

Ob es den Sidoniern ꝛc. an dem angeblichen Gerichtstage erträglicher, als den Chorazitn, ergehen, und also die Weissagung Jesu erfüllt werde, darüber vermag Niemand zu entscheiden. Doch ist zu glauben, daß sittliche Güte und Gerechtigkeit den frohen oder traurigen Zustand des künftigen Lebens allerdings bestimmen werden.

D. Jesus entdeckt einer Samariterinn ihre geheime Lebensgeschichte, Joh. 4, 16—19.

(S. 100 f.) Jesus sagte zu der Samariterinn: geh, hole deinen Mann, und komme wieder hieher. Das Weib erwiederte: ich habe keinen Mann. Du hast ganz schön gesagt, ich habe keinen Mann, versetzte Jesus. Nur hast du fünf Männer gehabt, und den du jetzt hast, der ist auch nicht dein Mann, insofern hast du ganz wahr gesprochen. Das Weib sagte: ich sehe, Herr, daß du ein Prophet bist.

Diese Stelle macht einen Theil der Unterredung aus, die einst Jesus mit einer samaritanischen Frauensperson bei dem Jakobsbrunnen zu Sichar hatte. Er wollte den Faden der Unterredung fortspinnen, und dieselbe bei ihrem lebhaften Blicke auf sich noch aufmerksamer machen. Daher sagte er ihr: sie mögte ihren Mann herholen. Wie sie antwortete: daß sie keinen Mann habe, versetzte Jesus: daß sie fünf Männer gehabt habe, die um ihrer Ehebrecherei willen sich von ihr geschieden hätten. Unter den Juden hatte der Mann das willkührliche Recht, bloß aus Eigensinn, seine Frau zu verstoßen, und es konnte einer rechtschaffenen Frau leicht begegnen, in kurzer Zeit von fünf Männern verlassen zu werden. Allein unter den Samaritanern, welche die pharisäische Ausdehnung dieses Gesetzes (wie der Traktat Kiddushin ausweißt —) nicht hatten, galt es nicht, denn sie haben das Gesetz von den Heirathen und Ehescheidungen nicht.

Nun aber haben doch die Samaritaner die mosaischen Gesetze, und also auch das mosaische Gesetz von der Ehescheidung, welches die Ehescheidung nur um des Ehebruchs willen zuläßt. War nun diese Frau von fünf Männern geschieden, da sie nicht Jüdin, sondern Samaritanerin war, so war es um ihrer Ehebrecherei willen geschehen. Und welcher Mann mag, wie hier der Fall war, sich eine Frau nehmen, welche mehrmals des offenbaren Ehebruchs überwiesen worden ist? Sie selbst kannte ihre Umstände, die Andern verborgen waren, am besten, errieth

rieth sich aber wahrscheinlich selbst durch ihren verführerischen Anzug und geile Blicke, und Jesus, der eine tiefe Kenntniß des äußern und innern Menschen besaß, erkannte daraus ihre leichtsinnige und wollüstige Lebensart. Wenn er zu ihr sagte, im sprichwörtlichen Sinne: du hast schon fünf, d. i. mehr als einen, und darunter noch keinen rechtmäßigen Mann gehabt, so gab er deutlich zu verstehen, wofür er sie hielt. — Solche Personen, wie diese Samaritanerin war, besuchen auch gern die häufigen Orte, welche im Morgenlande das Thor, der Marktplatz und die Brunnen sind, wo sich Jesus mit ihr deshalb in eine Unterredung einließ, um sie als eine Verirrte zurecht zu weisen, und auch hier zu zeigen, was er Matth. 9, 12. sagt: nicht die Gesunden, sondern nur die Kranken bedürfen des Arztes.

E. Jesus verkündiget die Fortdauer seiner Religion. Matth. 16, 18.

(S. 184. V.) Ich sage dir: so wahr du Fels heißt, so will ich auf diesem Felsen meine Gemeine bauen, und die Pforten des Todtenreichs werden über ihn nichts vermögen.

Petrus hieß, wie bekannt, zuerst Simon. Jesus gab ihm aber, Joh. 1, 42., bei seiner Aufnahme in sein Gefolge den bedeutenden Namen Kephas oder Petrus, welches im Chaldäischen Fels heißt. Jesus will damit sagen: bei Petrus stehe meine Religion wie ein Gebäude. Auf ihn nun, ich die neue Religionsgesellschaft begründen, und ihm die Ausbrei-

tung meiner Lehre sicher anvertrauen; steht er doch unüberwindlich da, wie ein Fels! Uebrigens läßt sich diese Stelle, so viel Mühe man sich auch deshalb gegeben hat, auf Niemand anders, als auf Petrus selbst, anwenden; denn, wo lebte ein solcher Felsenmann, der nach Form und Materie, so wie er, dazu geeignet war? Von seinem festen Charakter, von seinem Feuer und Unternehmungsgeiste versprach sich Jesus viel für die Fortdauer und Festigkeit seiner Lehren, und seine Erwartungen waren nicht vergeblich. Es wehete ja schon in seiner Religion der Geist der Wahrheit und der Tugend, welchen nie verlöschen, sondern wie eine wohlthätige Pflanze allenthalben Wurzel schlagen und gedeihen werde. Er sah voraus, daß das Menschengeschlecht unaufhaltbar zum Bessern fortschritte, und daß Wahrheit nie aufhören würde, alles Widerspruchs und Verfolgung ungeachtet, Wahrheit zu seyn. Der Buchstabe seiner Religion werde verschwinden, und selbst das Aeußere der Kirche könne sich verändern; allein sein Geist, die Festhaltung des Göttlichen, das Wahre, Gute und Schöne, das darinnen enthalten ist, bleibe unveränderlich.

F. Ob Jesus dem Petrus voraus sagt, daß er im galiläischen See einen Fisch fangen würde, der in seinem Maule einen Stater habe. Matth. 17, 24—27. vergl. Marc. 9. 33.

(S. 113. f.) Als Jesus und seine Jünger nach Capernaum kamen, giengen die Einsammler der doppelten Silberdrachme zu Petrus und sagten: pflegt

pflegt euer Lehrer auch die doppelte Silberdrachme zu entrichten? Er sagte: ja. Da er nun nach Hause kam, fragte ihn Jesus zuvorkommend, weil er die Frage der Einnehmer auf der Straße gehört hatte: was dünkt dich, Simon, von welchen Personen pflegen die Könige dieser Erde Zoll, und Kopfsteuer zu nehmen? von ihren Söhnen, oder von andern Leuten? Von andern Leuten, erwiederte Petrus. So sind also, sprach Jesus, die Söhne frei von Abgaben? Doch damit wir ihnen keinen Anstoß geben, so gehe ans Meer, wirf den Angel aus, und nimm den Fisch, der zuerst in die Höhe steigt, und wenn du ihm das Maul geöffnet, so wirst du dafür einen Stater erhalten können, diesen nimm und gieb ihn für mich und dich.

Die Einsammler der doppelten Silberdrachme waren keine Römer, sondern Abgesandte der jüdischen Priester, welche Schebichim, auf Griechisch [illegible] hießen. Diese silberne Doppeltdrachme war ein halber Seckel, oder, nach unserm Werthe, 6 Groschen. Schon Moses hatte den halben Seckel, 2 Mos. 30, 13. rc. zur Erhaltung und Verschönerung des Jehovaischen Zelttempels für jeden Israeliten als eine jährliche Abgabe festgesetzt, und der König Joas ließ ihn sich für den Tempel entrichten, 2 Chron. 26, 6. Zur Zeit Jesus wurde diese Abgabe nicht allein von innländischen Juden, vom zwanzigsten Jahre an, sondern auch von ausländischen gehoben, und sie betrug mehr, als eine halbe Million Thaler. Daher die großen und versteckten Schätze

in

in dem Tempel, welche Crassus und Pompejus zu ziehen wußten. Nach der Zerstörung desselben mußte jeder Jude auf Befehl Vespasians jährlich eine Doppeltdrachme in den Tempel des Jupiter Capitolinus in Rom abtragen. Diese Doppeltdrachme wird hier von Petrus gefordert, weil er ein Bürger zu Capernaum und Hauswirth Jesu und seiner Schüler war, nicht als eine obrigkeitliche Abgabe, sondern als freiwilliges Geschenk, zu dessen Entrichtung Niemand mit Gewalt gezwungen wurde.

Aber warum nennt Jesus sich und den Petrus hier Söhne Gottes? Sie konnten es mit Fug und Recht thun, theils weil sie zur Familie des theokratischen Königs der Nation gehörten, theils aber auch deshalb, weil sie göttlich denkend, den Willen Gottes, die neue Lehre des Himmels, die moralische Religion zu verbreiten suchten. In dieser Hinsicht waren sie auch von der Abgabe frei. Doch, fuhr Jesus fort, damit die jüdischen Priester nicht wähnen mögen, als verachte ich den Tempel und wolle der gesetzlichen Ordnung widerstreben, so wirf den Angel und nimm den Fisch ꝛc. Das Wort Fisch steht hier entweder kollective und Petrus hätte so viele Fische fangen müssen, um dafür einen Stater zu lösen, oder er mußte gerade einen Fisch bekommen, der so rar und schwer gewesen wäre, daß er dafür einen Stater erhalten hätte. Der Fisch steigt in die Höhe, heißt so viel, er stößt auf, wenn er am Angel angebissen hat. Wenn du ihm das Maul öffnest, oder vom Angel losmachst, wirst du dafür einen Stater,

welcher an Werth einen ganzen Seckel betrug, erhalten können, und ist so gut, wie wir zu sagen pflegen, wie baar Geld anzusehen. Daß der Fisch, wenn er am Angel anbeißt, im Maule keinen Stater halten kann, sieht jeder leicht ein, oder es müßte ein Fisch von einer eignen Art gewesen seyn, den wir aber bis jetzt noch nicht kennen. Es ist also hier an kein Wunder zu denken, da sich die ganze Sache ohne Zwang natürlich auflösen läßt. Es wird auch nicht gesagt, daß Petrus einen Fisch mit einem Stater im Maule wirklich gefangen habe. Wozu ist auch ein Wunder um vier Drachmen willen nöthig? Der Aufwand wäre zu groß, und die Sache zu klein und unbedeutend. Jesus hatte so viele Freunde in Capernaum, daß er von ihnen leicht diesen kleinen Vorschuß bekommen konnte, und Petrus, als ein gelernter Fischer, war auch wohl im Stande, ohne große Mühe so viel Fische zu fangen, als zur Bestreitung dieser Abgabe erforderlich war.

III.

Kirchengeschichte.

Fortsetzung der Geschichte der Verfassungsform der christlichen Kirche *).

(Siehe 2 Theil p. 214.)

(S. 34—48.). In den frühesten Zeiten der Kirche waren die Presbyter von den Bischöffen nicht abhängig, und noch weniger war ein Bischoff dem andern unterthänig, folglich auch keine Kirche der andern, denn welcher Bischoff oder Presbyter hätte einem andern Bischoff oder Presbyter von einer andern Kirche befehlen dürfen, da unter ihnen selbst an einer und derselben Kirche noch kein Befehl statt fand? Indessen entsteht nun die wichtige Frage, wie es dennoch zugieng, daß die Presbyter von dem Bischoffe abhängig wurden, so wie eine Kirche, die doch entweder einen Bischoff oder einen Presbyter haben mußte, von der andern? In dem letzten Punkte liegt der Grund zur Diöcesan-Verfassung, deren unterscheidendes Kennzeichen die Abhängigkeit der

*) Versuch einer pragmatischen Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, v. D. W. C. L. Ziegler. Lpz. b. Crusius.

der einen Kirche von der andern, oder Subordination der einen unter die andere, ist. Die Geschichte selbst giebt hierüber keine entscheidende Auskunft, sondern man muß wieder die natürliche Lage der Sachen zu Hülfe nehmen, um darüber, so viel als möglich, ins Reine zu kommen. Es läßt sich aus der Natur der Sache erwarten, daß jene einfache und unschuldige Gleichheit der Rechte zwischen Bischoff und Presbyter, so wie eine völlige Unabhängigkeit des einen von dem andern, nicht lange dauern konnte. Einmal stand nun der Bischoff an der Spitze, hatte den Rang, und blieb der Einzige in seiner Art, an einer Kirche, da der Presbyter mehrere waren. In der Versammlung saß er auf einem erhabenen Stuhle allein, und um ihn herum saßen auf niedrigen Sesseln die Presbyter. Was Wunder also, wenn ihn die Gemeine, als den eigentlichen Obern, aufsahe, betrachtete, und sich mithin die Vorstellung von seinem Vorzuge nur tiefer einprägte. Ihm wurde mehr Ehre erwiesen, als den Presbytern; an ihn wandte man sich mit seinen Angelegenheiten, als den Ersten, obgleich Bischoff und Presbyter darüber gemeinschaftlich berathschlagten. Sein Ansehn stieg auch noch dadurch, daß er die litteras formatas *) ent-

*) Den Namen haben sie davon, weil sie nicht nur in gewisser Form abgefaßt, sondern auch zum Beweis ihrer Aechtheit mit gewissen Charakteren bezeichnet waren. Es gehören dahin 1) die litteras pacificatorias 2) communicatorias, welche sich sämmtlich auf die Kirchengemeinschaft, Ausschliessung oder Annahme derselben, und 3) die dimissorias, welche nur einzel-

entweder ausfertigte, oder von andern erhielt. Bei dem öffentlichen Gottesdienste verrichtete er gewöhnlich die ersten geistlichen Geschäfte, das Lehren, das Austheilen des Abendmahls, und die Taufe. Bei der Vertheilung der Oblationen, welches bis jetzt nur noch die einzige Quelle der Einkünfte für den Klerus war, desgleichen bei der Ausspendung der Armengelder, hatte er eine entscheidende Stimme, wodurch er einen überwiegenden Vorzug vor den Presbytern gewann, welcher durch die Neigung zu herrschen verstärkt wurde. Die Presbyter geriethen also nach und nach in eine Art von Abhängigkeit von dem Bischoffe, ohne zu wissen wie, und ohne daß sie es vermutheten oder wünschten. Hierzu kam nun noch der Umstand, daß der Bischof einen Presbyter von seiner Kirche an eine neue Gemeine nach Belieben abgeben konnte, der zwar mit der Mutterkirche in Verbindung blieb, allein der separirte Presbyter wurde als völlig abhängig, angesehn so wie die Tochter-Kirche von der Mutter Kirche.

Die Diakonen aber standen ganz unter dem Befehle des Bischoffs, und durften ohne sein Geheiß nichts unternehmen. Hiermit wurde also der Grund zur Diöcesanverfassung gelegt.

Das Christenthum war, wie bekannt, in den Haupt- und größern Provinzialstädten zuerst einheimisch geworden, wo sich auch wegen der großen Menschenzahl eine Gemeine bilden, und organisiren konn-

[illegible] Gliedern des Klerus gegeben wurden, wenn sie verreiseten ꝛc. und sind eigentliche Certificate.

konnte. Allein schon am Ende des ersten Jahrhunderts zog es aus den Städten auf das Land hinaus. Die Bischöffe sahen es als eine bequeme Gelegenheit und als einen Theil ihres Amtes an, dasselbe in den benachbarten Gegenden weiter bekannt zu machen. Das Ansehn, in welchem sie standen, begünstigte ihr Vorhaben und verschaffte ihnen bald Presselyten, die sich aber, weil sie noch nicht zahlreich genug waren, eine eigene Kirche oder Gemeine auszumachen, einstweilen noch immer zu den Stadtkirchen hielten, und mit ihnen in Verbindung blieben. Nur erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts fiengen sie an, eine besondere Gemeine zu bilden. Sie bekamen Geistliche oder Lehrer vom Stadtbischoffe, welcher gewöhnlich einen von seinen Presbytern, den er leicht entbehren konnte oder wollte, dazu hergab. Dieser erhielt in der Folge den Titel als Landbischoff (episcopus vicorum et villarum, oder Chorbischoff), und ließ sich gar gerne gefallen, von der Stadtkirche, als seiner Mutterkirche, abhängig zu bleiben, und von ihr seinen Unterhalt zu ziehen, da seine Besoldung noch nicht fixirt war. Die reichen Stadtgemeinen waren auch eher im Stande, den armen Landgemeinen aus ihrem Kirchenschatze etwas zufliessen, und ihnen noch überdies ihren Schutz angedeihen zu lassen, dessen sie bedurften, welches alles ihnen auch gern und leicht aus der Hauptstadt verschafft wurde. Das mächtige Werkzeug davon war und blieb immer der Stadtbischoff und wurde dafür anerkannt. Zur schuldigen Dankbarkeit berichtete nun auch der Landes

Presbiſchof alle Vorfälle in ſeiner Gemeine an ihn, und erbat ſich, im Gefühl ſeiner Abhänglichkeit, in Verlegenheiten ſeinen Rath und väterliches Gutachten. — Auf dieſe Weiſe wurden die Provinzialgemeinen von den Stadtkirchen abhängig und der Stadtbiſchoff bekam einen Kirchſprengel, Diöces *) oder Parochie, der ſich mit der Zeit erweiterte, und ſeine Einheit wurde erhalten, wenn auch gleich in einer größern Stadt mehrere Gemeinen entſtanden. Der Biſchoff gab auch dieſen einen, von ihm abhängigen Presbyter und ſonach wurde die Kirche des Biſchoffs eine Cathedralkirche, (ubi cathedra epiſcopi), die übrigen Kirchen aber blieben Filialkirchen. Dies iſt alſo der Grund des Urſprungs der Diöceſanverfaſſung und zugleich der kirchlichen Ariſtokratie in der

*) Diöces hieß urſprünglich das Kirchengebiete eines Biſchoffs in einer Stadt, oder in einem Flecken, welches die Griechen Parochie nannten. Dieſen Sprachgebrauch findet man noch am Ende des vierten Jahrhunderts, wie der fünfte Canon der Synode zu Carthago 390. anweiſt. Dagegen heißt Diöces ein größeres Kirchengebiet von mehreren Provinzen eines höheren Metropolitans, und daher auch eines Exarchen und Patriarchen nach der Analogie der Statthalterſchaften. Auf letztern Sprachgebrauch muß beſonders bei den Synodalakten Rückſicht genommen werden. Zu Nicaea und Antiochien kam Diöces noch nicht in der Bedeutung eines größern Kirchſprengels vor, aber ſchon in 2ten Canon der Synode zu Conſtantinopel 380., wo es den Kirchſprengel eines höhern Metropoliten oder Exarchen andeutet. Eben ſo zu Chalcedon im 9 und 27 Canon, wo es den Sprengel eines Exarchen oder Patriarchen anzeigt.

der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, welcher auf der Analogie und dem Zusammenhange der ganzen Kirchengeschichte, und nicht auf leeren Hypothesen ruhet.

(S. 48—61.) Allein diese kirchliche Aristokratie war damals bei weitem noch nicht so beschwerlich, als sie es in der Folge wurde, wo sie erst festern Fuß bekam. Demokratie blieb noch immer ihr Grundstoff, und die Hoffnung der Anmaßung täuschte die Bischöffe. Die Gemeinen behaupteten ihre Rechte, und ließen sich die Einwilligung zu den kirchlichen Einrichtungen und das Wahlrecht des Klerus so leicht nicht nehmen. Selbst der Klerus gewann dabei, denn er wurde auf diese Art vor dem Uebermuthe des Bischoffs gesichert, wenn er sichs einfallen ließ, tyrannisiren zu wollen, und er konnte sich auch den lästigen Bischoff, in Verbindung mit dem Volke, mit Manier vom Halse schaffen. Der Klerus blieb also gewissermaßen selbstständig.

Daher findet man, daß die Herrschaft der Bischöffe selbst zu Anfange des dritten Jahrhunderts noch so milde und das Diöcesanverhältniß sehr gelinde ist. Aber das Blatt änderte sich bald zu Gunsten des Bischoffs. Er fieng zeitig an, die Kirchen-Güter, und deren Einkünfte allein zu administriren, mit Ausschluß der Presbyter, und disponirte darüber sehr willkürlich. Es wurde dabei an keine Ablegung der Rechnung mehr gedacht, und der Klerus erhielt nur nach Gutdünken von ihm seine monatliche Rate (divisionem mensuam), so wie er auch durch

die Entziehung derselben von ihm bestraft werden konnte. Was aber seine Aristokratie am meisten fixirte und vollendete, war das Bann- oder Excommunicationsrecht, welches er nicht bloß über die Laien sondern selbst über den Klerus als Strafe ausübte. Er ertheilte eigenmächtig die Kirchenpässe (litteras commendatorias sive dimissorias) welche jeder Reisende vorzeigen mußte, wenn er nicht für einen Excommunicirten gehalten seyn wollte. Diese schlaue List sicherte nicht nur sein Ansehn und seine Aristokratie, sondern unterjochte den Klerus mehr, als jedes andere Mittel, wozu nun noch die Synoden kamen, und die davon abhängige Metropolitanverfassung.

Nun wurden alle Angelegenheiten der Bischöffe, wobei die Gemeinen und der Klerus sonst Sitz und Stimme hatten, vor die höhern Tribunäle der Metropoliten und der Provinzialsynoden gespielt, deren Verordnungen man es mehr als zu sehr ansieht, daß sie auf die Macht und das Uebergewicht der Bischöffe berechnet sind. Der bischöffliche Gemeingeist (esprit de corps) bildete sich daselbst erst recht aus, und die Bischöffe bekamen eine Glorie, welche sie sich schon längst gewünscht hatten. Ihre Decrete für die Presbyter, Diakonen und den niedern Klerus, den man durch Subdiakonen, Lektoren, Exorcisten, Ostiarier ꝛc. wohlweislich vervielfältiget hatte, sind so geschärft und ernstlich, daß man ohne Mühe ihren hierarchischen Dünkel, ob sie ihn gleich unter der Firma der Inspiration zu verbergen suchen, daraus

aus kennen lernt. Sie geben sich durch ihre Verhaltungsregeln ein Ansehn, das mehr empört, als einnimmt. So heißt es z. E. im sechs und funfzigsten Canon der Synode zu Laodicea im J. 362. Ehe der Bischoff kommt, sollen die Presbyter den, ihnen in der Kirche gewidmeten Platz nicht betreten, noch sich daselbst bei hoher Ahndung niedersetzen; mit dem Bischoff sollen sie hineingehen, es sey denn, daß dieser krank, oder verreiset wäre; die Unterdiakonen sollen dagegen ihre Station bei den Thüren nicht verlassen, das Diakonikum oder den Platz der Diakonen nicht betreten, die heiligen Gefäße nicht berühren, noch auch das Kleidungsstück, orarium genannt, tragen. Kein Diakon darf sich eher niederlassen, als bis es ihm geheisen wird.

Man sieht, wie sichs die Bischöffe so ängstlich angelegen seyn lassen, den Stufenunterschied recht rein auszuprägen. Ein neues vollgültiges Zeugniß ihres geistlichen Stolzes ist, daß sie noch besonders den hierarchischen Kniff ausklügelten, daß, wer Bischoff werden wollte, vorerst alle untersten Stufen des Klerikats durchgelaufen seyn müßte.

Doch dieß sind nur Miniatur-Gemählde der kirchlichen Aristokratie, oder Hierarchie. Die Schau- und Prachtstücke derselben zeigen sich nun zunächst

II. in der Metropolitan-Verfassung selbst (S. 61.), welche sich im dritten Jahrhunderte im Orient zuerst auszubilden anfängt, wo mehrere Diöcesen, oder Parochialkirchen in eine abhängige

und subordinirte Verbindung von einer einzigen Kirche kamen, welche gewöhnlich die Kirche der Hauptstadt einer Provinz, Metropolis, war. Diese Mutterkirche wurde das Haupt der übrigen Stadtkirchen in der Provinz, so wie die Hauptstadt selbst die erste unter allen noch so großen Städten der Provinz war, weil von hieraus das Evangelium den Kirchen in den Provinzen verkündigt worden sey. Auch trugen manche besondere Localumstände viel dazu bei, einer solchen Mutterkirche den Vorzug vor allen andern, oder den Primat, zuzuerkennen, z. E. die günstigere Lage der Stadt und ihr Handelsverkehr mit den übrigen Städten der damals bekannten Welt. So eignete sich auf diese Art Alexandrien zu einer solchen Hauptstadt, nicht nur, weil in ihr der Sitz des Statthalters und der Künste und Wissenschaften war, sondern auch, weil sie viel Handel ins Ausland trieb. Die mancherlei philosophischen Schulen, die sie in ihren Ringmauern besaß, zogen eine Menge Ausländer aus allen Gegenden herbei. Die christl. Kirche daselbst erweiterte sich also bald, und wurde bekannt, indem sie die Katechetenschule errichtete, welche dem dortigen ersten Bischoffe ein hohes Ansehn und einen ausgedehnten Einfluß auf alle orientalische Kirchen verschaffte, welcher überdies auch durch das Vorurtheil verstärkt wurde, daß er der gelehrteste Bischof im ganzen Orient seyn müsse. Antiochien hingegen, ob es gleich eine sehr große und wichtige Stadt war, hatte weiter keine Vorzüge, außer daß es die Hauptstadt von Syrien und der Sitz des Statthalters war. Jerusalem, wenn es

in seinem alten Flor geblieben wäre, hätte gewiß den überwiegendsten Vorzug vor allen Städten behauptet, weil es die Mutterstadt der ganzen Christenheit gewesen ist; allein es lag zu früh in seinen Ruinen. Rom aber, die Hauptstadt der Welt, suchte sich den Primat über alle Kirchen des römischen Reichs zu erringen. Es würde der Kirche daselbst auch gewiß gelungen seyn, wenn sich die Kaiser zum Christenthume bekannt hätten; allein so war es nur ein bloßer Wetteifer um den ersten Rang, in welchen sie sich einlassen konnte, ob sie schon mit Alexandrien, in Rücksicht der Vortheile, in gleicher Ebene stand. Cäsarea war durch Herodes, den Großen, zu einer beträchtlichen Stadt von Palästina erhoben worden. Sie wurde die Hauptstadt und der Sitz des römischen Präses. Der Bischoff wurde bald der Metropolit von ganz Palästina. Ephesus erhielt, als Hauptstadt des proconsularischen Asiens und als Sitz des römischen Proconsuls von Asien, Ansprüche auf den Primat. Corinth in Achaja, die alle Vortheile hatte, die sie zu einer Hauptstadt qualifizierten, zeichnete sich durch Reichthum und Luxus auch, und hatte, vermöge der bequemen Lage auf dem Isthmus, Verkehr mit der ganzen politzirten Welt. Es wurde die Kirche daselbst zu einer Metropolitankirche sehr bald erhoben. Die Metropolitanverfassung wurde aber am meisten durch die Provinzialsynoden gegründet und befestiget. Die Bischöffe dieser Hauptstädte maßten sich das Recht an, die Synoden zu berufen, führten das Präsidium, thaten den Vorschlag, und publizirten die Beschlüsse durch Sy-

nodalschreiben. Für die Anerkennung des Primats war dieses Verfahren überaus vortheilhaft. Metropoliten aber werden die Bischöffe zuerst öffentlich auf der Synode zu Nicäa im Jahr 325 genannt, ob es gleich vorher schon im gemeinen Leben im dritten Jahrhunderte üblich war. Nach der nicänischen Synode, wie der sechste Kanon der Synode zu Sardica zu Tage legt, heißen sie principes provinciae, oder Exarchen, denn die bischöffliche Ehrfurcht leidet keine Rückschritte, sondern verlangt nur immer Fortschritte.

Im Occident gewinnt indessen die Metropolitanverfassung nicht so geschwind festen Boden, wie im Orient, weil das Christenthum hier weit jünger ist, und mit dem Heidenthume noch zu sehr amalgamirt war, vorzüglich in den Provinzen. Doch finden sich schon im dritten Jahrhunderte Spuren, daß die Bischöffe zu Vienne und Arles, in Gallien, als Primärbischöffe auftreten, und sich am Ende des vierten Jahrhunderts über die Metropolitanwürde mit einander streiten, woraus man sieht, daß sie die Metropolitanrechte ausgeübt haben, ohne sich an ein besonderes Kirchengesetz dabei zu binden, wodurch sie dazu autorisirt worden wären. Eben so verfuhr auch der Bischoff von Marseille, übte Metropolitanrechte aus, und ordinirte Bischöffe, allein an ein eigentliches Metropolitansystem, welches zur Norm gedient hätte, ist noch nicht zu denken. Erst in der Mitte des vierten Jahrhunderts fängt es an, sich auszubilden, [illegible] Bischoff von Arles als der

Primas von Gallien durch einen Machtspruch erklärt wird, wobei die übrigen Bischöffe ihre Rechte verlieren, die sie aber kurze Zeit darauf wieder erhalten.

In Italien will es mit der Metropolitanverfassung auch noch nicht recht fort, und sie nähert sich ihrer Ausbildung erst in der Mitte des vierten Jahrhunderts. Es geht dabei eben so unregelmäßig zu, wie in Gallien, und ist noch an keinen bestimmten Plan, wie im Orient, zu denken. Der Metropolit von Rom hat blos Bischöffe in seiner suburbicarischen oder römischen Diöces, die zwar sehr beträchtlich ist, denn sie bestand aus zehn Provinzen, allein er erscheint blos als der höhere Metropolit derselben. Er ließ es aber auch nicht zu, daß sich Bischöffe aus seinem Kirchsprengel zu Metropoliten aufwarfen, weil er seine Ehre nicht gerne mit andern theilen wollte.

Außer der suburbicarischen oder römischen Diöces war in Italien noch eine Diöces, welche die italische genannt wurde, und sieben Provinzen in sich faßte. Man findet aber nur zwei Metropoliten in derselben, nämlich den von Mayland und von Aquileja. Ravenna erhielt seinen eigenen Metropoliten erst späterhin im fünften Jahrhunderte.

Was hier von Gallien und Italien gesagt ist, das gilt auch von Britannien. Auch hier werden nur zwei Metropoliten sichtbar, nämlich der von London und von York, aber auch nur erst in der Mitte des fünften Jahrhunderts. Was Spanien betrifft,

betrifft, so richtet es sich hierin ganz nach Afrika. Es hat anfangs keine Metropoliten, sondern nur Primaten, welche nach dem Alter, und nicht nach den Hauptstädten der Provinzen, geordnet sind. Der älteste Bischoff, der Ordination nach, ist der Primas (senex) in der Provinz. Nur erst im sechsten Jahrhunderte zeigen sich die ersten Spuren von Metropoliten.

Uebrigens ergiebt sich hieraus, daß die Metropolitenrechte nicht auf einmal und an allen Orten zugleich entstanden und anerkannt wurden, sondern bei des geschah nur allmählig, so wie sich die kirchliche Aristokratie oder Hierarchie ausbildete, im Occident überhaupt später, wie im Orient. Die Metropolitanrechte der orientalischen Kirche sind folgende:

1) Der Metropolit hat, als Bischoff der Hauptstadt, den Rang vor allen übrigen Bischöffen der Provinz, eine entscheidende Stimme bei der Wahl derselben, und das Bestätigungs- und Ordinationsrecht, welches die ursprüngliche Grundlage zur Subordination der Bischöffe ist.

2) Er darf die Provinzialsynode durch Synodalausschreiben berufen, darauf präsidiren, den Vortrag thun, sie allein dirigiren und den Synodalabschied ausfertigen. Diese Synodalausschreiben hießen: epistolae circulares oder synodicae. Kamen sie aber von dem Kaiser, so nannte man sie epistolas sacras. Alle diese Ausdrücke bedeuteten die legale Citation zu einer Synode.

3) Der

3) Der Metropolit hat die Oberaufsicht über die Provinzialbischöffe, so wie über die ganze Provinz in kirchlicher Hinsicht, doch der Diöcesanrechte der Bischöffe unbeschadet.

4) Er hat ferner das Recht, über alle Sachen von Bedeutung auf der Provinzialsynode zu entscheiden, jedoch in Verbindung mit den Provinzialbischöffen.

5) Er besitzt, in dringenden Fällen, die Appellationsinstanz, und kann die Bischöffe eigenmächtig, ohne Zuziehung anderer Bischöffe, richten.

6) Er hat das Recht, in Gemeinschaft mit den Bischöffen, dem Klerus die Erlaubniß zu einer Reise nach dem Kaiser zu ertheilen, oder auch das Anliegen eines aus dem Klerus durch einen Diakonus an den Kaiser besorgen zu lassen.

7) Endlich hat er auch noch die Ausfertigung der Gemeinschaftsbriefe (litterarum formatarum) und ihre Annahme von andern, sammt der Bekanntmachung und Vollziehung der Kirchengesetze in seiner Provinz, sie mochten von dem Kaiser oder der Synode gegeben seyn.

Mit diesen Metropolitanrechten haben die Primatenrechte in Afrika viel Aehnlichkeit, nur daß sie nicht so bestimmt und hervorstechend sind, wie jene, weil die afrikanische Kirche einen stärkern Anstrich ihrer ursprünglichen, demokratischen Freiheit beibehielt. Der Primas (Ionex) hatte das Recht, Provinzialsynoden zusammen zu rufen, darauf zu

prä-

präsidiren und den Vortrag zu thun. Er konnte die Bischöffe seiner Provinz ordiniren und ihre Wahl bestätigen, auch die Bischöffe richten, oder durch eine, von ihm niedergesetzte Commission von Bischöffen richten lassen, doch nur so, daß hernach von beiden an eine Provinzialsynode und von dieser an eine Generalsynode appellirt werden durfte. Er hatte ferner das Recht der Oberaufsicht über die Provinzen und Bischöffe, und es giengen alle höhere Befehle für dieselbe durch seine Hand, und es konnten und durften ohne sein Vorwissen keine neue kirchliche Einrichtungen gemacht werden. Es mußten daher die Bischöffe in allen besondern Fällen die Erlaubniß des Primas haben, z. E. wenn sie eine weite Reise thun, etwas von dem Kirchengute verkaufen, ein neues Bisthum errichten, oder sonst etwas von Wichtigkeit vornehmen wollten. Die Vorrechte des Primas von Carthago, welcher der erste Primas war, und sogar seinen Unterprimas hatte, bestanden vor allen übrigen hauptsächlich in diesen Punkten:

1) Er darf die Generalsynode berufen, kann darauf präsidiren, sie allein regieren, die Abschiede derselben im Namen aller abfassen, unterzeichnen, sie bekannt machen und vollziehen;

2) im Namen der afrikanischen Kirche die ganze schriftliche Verhandlung besorgen, so wohl mit den Kirchen außer Afrika, als auch in Afrika, z. E. schriftliche Vollmachten ertheilen ꝛc., wovon die natürliche Folge war, daß die schriftlichen Verhandlungen von aussen her mit der afrikanischen Kirche auch an ihn gerichtet, und von ihm besorgt wurden.

3) Er

3) Er konnte die Streitigkeiten über den Primat entscheiden.

4) Er hatte die Oberaufsicht, die mit einem gewissen Obergewalt über die ganze afrikanische Kirche verbunden war. Er sorgte für die Kirchendisciplin und deren Aufrechterhaltung, ordinirte Bischöffe und Presbyter auf Ansuchen der Gemeinen, und konnte in einzelnen Fällen von Kirchengesetzen dispensiren.

Aus allen diesen Vorrechten erhellet, daß der Primas zu Carthago sehr wohl mit den höhern Metropoliten, Archiepiskopen, und Patriarchen der übrigen Christenheit, verglichen werden kann, so bald man nur nicht dieselbe Größe und Macht verlangt, die einigen der übrigen höhern Metropoliten, z. B. von Rom und Constantinopel, zu Theil ward. Dagegen ward der Umfang seiner Diöces, so wie die Zahl seiner Bischöffe, wohl die größte, denn im Jahr 416 waren in Afrika vier hundert und siebenzig Bischöffe, da sich in Rom und dessen Gebiete gleicher Zeit nur ein hundert und acht und sechzig befanden. Er erhielt aber endlich von dem Kaiser Justinian, nachdem die Vandalen aus Afrika vertrieben waren, dieselben Vorrechte, wie die Bischöffe zu Rom und zu Constantinopel.

Indessen gewannen alle diese höheren Metropoliten oder nachmaligen Patriarchen nach und nach solche Vorzüge und Rechte, daß dadurch eine Oligarchie in der Kirche eingeführt wurde, wobei die Diöces-

fan- oder Episkopalverfassung nur gleichsam noch als ein Schattenbild im Hintergrunde erscheint.

III. Darstellung der Patriarchalverfassung sammt den Patriarchalrechten, oder Fortgang der kirchlichen Aristokratie oder Hierarchie zur Oligarchie. (S. 164—363.)

Am Ende des dritten Jahrhunderts hatten die Bischöffe von Alexandrien, Rom und Antiochien eine so sichtbare Obergewalt erlangt, wozu die Größe ihrer Kirchsprengel und andere lokale Umstände viel beitrugen, daß sie als die höhern Metropoliten über alle andere gewöhnliche Metropoliten hinaus gewachsen waren. Sie liessen keine andern neben sich aufkommen und behaupteten in ihrer Art die einzigen zu seyn. Zu ihnen gesellete sich, im Anfange des vierten Jahrhunderts, der Bischoff von Ephesus, der sich unter allen Bischöffen des proconsularischen Asiens auszuzeichnen suchte, so wie der Bischoff von Cäsarea in Cappadocien, der über alle benachbarte Provinzen sein Ansehn ausdehnte. Der sechste Canon der allgemeinen Synode zu Nicäa im Jahr 325 bestätigt die hergebrachte Obergewalt der Bischöffe von Alexandrien und Antiochien und aller höhern Metropoliten, wobei die Obergewalt des Bischoffs von Rom, wie hofelöft ausdrücklich gesagt wird, zum Maasstabe dienen soll. Hieraus sieht man, mit welchem Bedacht man es darauf anlegte, die höhern Metropoliten zu begünstigen, sie aus der Mitte der übrigen herauszuheben, und ihre Vorrechte, so wie sie die Observanz

schon

schon längst eingeführt hatte, und es die Synode wohl wußte, zu bestätigen. —

Für diese Behauptung stimmt auch der zweite Can. von der allgemeinen Synode zu Constantinopel vom Jahre 381, wobei noch außerdem angesetzt ist, daß kein Bischoff außerhalb seiner Diöces unberufen eine Ordination, oder sonst eine kirchliche Handlung vornehmen soll. Diese unregelmäßigen Ordinationen waren besonders während des Streits mit den Arianern entstanden, wo man öfters von einer Provinz und Diöces in die andere hinüber schweifte. Es hatte schon z. B. der athanasische Bischoff Eusebius von Samosata in einen Soldaten heimlich verkleidet, eine persische Mütze aufgesetzt, und durchstreifte unter dieser Maske fremde Provinzen, um darinne zu ordiniren und zu praktisiren. Die Arianer entführten ihn zwar dafür nach Thrazien, allein er wird auch da nicht unterlassen haben, in einer fremden Diöces für seine Parthei wirksam und thätig zu seyn. —

Diese höheren Metropoliten suchen auch ihre Vorrechte als eine vortheilhafte Spekulation beständig im Auge zu halten, und, so weit als möglich ist, auszudehnen, wobei es freilich abermals viel mit auf die Umstände ankam, inwiefern ihnen ihr Vorhaben gelang, und sie keine Widerspenstigkeit von Seiten der übrigen Metropoliten vorfanden. Constantin that in dieser Hinsicht alles, was er nach seinen Kräften vermogte, und beförderte ihre Ausdehnung. Aber eben hierdurch wurde auf dieser allge-

allgemeinen Synode zu Constantinopel der Grund zur Oligarchie gelegt; denn im dritten Canon derselben wird dem Bischoffe zu Constantinopel sein Rang gleich nach dem Bischoffe von Rom angewiesen, weil Constantinopel Neu-Rom ist. Die beiden Bischöffe zu Alexandrien und Antiochien erhalten den dritten und vierten Platz, und nun sind auf einmal die vier Bischöffe von Rom, Constantinopel, Alexandrien und Antiochien die höheren Metropoliten der ganzen Christenheit im östlichen Reiche, wozu auf der Synode zu Chalcedon im Jahre 451 der Bischoff von Jerusalem gleichsam als Anhang gezählt wird. Das Kirchenregiment wird nun oligarchisch.

Es scheint auffallend zu seyn, daß der Ehrgeiz der übrigen höhern Metropoliten der orientalischen Kirche, welche bey dieser Einschiebung des Bischoffs zu Constantinopel so sehr kompromittirt wurden, so ganz ruhig und gelassen blieb, und weiter keinen Lärm machte, da er doch sonst sogleich die Trompete rührt. Dieser neugebackene Metropolit, der mit einemmal den zweiten Rang erhielt, war ja erst kurz vorher ein bloßer Suffragan von Heraklea. Selbst dem Bischoffe von Alt-Rom konnte eine so plötzliche Erhebung, wie diese, nicht ganz gleichgültig bleiben, weil er mit dem bedenklichen Titel eines Bischoffs von Neu-Rom ausgeprägt wurde. Er mußte mit Recht fürchten, daß ihm sein neuer Collega, als Nebenbuhler, über seinen Kopf hinaus wachsen würde. Die Macht des neuen Roms war

jetzt

jetzt bedeutender geworden, als die Macht des alten, und wie gar leicht konnte das alte über dem neuen vergessen werden. Der laut gepriesene Vorzug des Stuhls Petri kam dabei, da eine so große und allgemeine Synode so wenig Rücksicht auf ihn nahm, so kalt davon sprach, und ihn kaum eines Beisitzlichen mehr würdigte, in eine sichtbare Gefahr. Indessen hörte man von keinen Protestationen dagegen, womit man sonst sogleich bei der Hand war. Der damalige Bischoff von Rom, Domasus, befand sich in einer Lage wegen seines Nebenbuhlers, Ursinus, wo es ihm um seine eigene Existenz mehr zu thun war, als um die Bestreitung der Existenz eines entfernten Collegen im Orient. Die beiden höhern Metropolis ten zu Alexandrien und Antiochien setzten sich deshalb nicht dawider, weil sie zu sehr in das Interesse des Hofs verwickelt waren, und durch Widersetzlichkeit keine Unhöflichkeit begehen wollten. Es war also der neue Hofbischoff zu Constantinopel ohne Widerrede gemacht. — Mit seinem höhern Range erlangte er nun auch zugleich alle höhern Rechte, über das Primat, über die ganze asiatische Diöces, zwar noch nicht canonisch, d. i. vermittelst einer allgemeinen Synode bestätiget, sondern blos durch ein kayserliches Edikt verliehen. Allein im Jahre 451 wurde ihm auf der Synode zu Chalcedon das Supremat über die ganze orientalische Kirche förmlich zugesichert. Von dieser Zeit an wurden die wichtigsten Sachen in seine Hände gespielt, man appellirte an ihn, und es blieb den höheren Metropolitten in Asien von ihren Rechten mehrs weiter

lörig, als der Titel Exarchen und der Rang von den gewöhnlichen Metropolitern. Alles andere verschlang der Hofbischoff. Der acht und zwanzigste Canon dieser Synode ist in dieser Hinsicht viel zu merkwürdig, als daß er hier keine Stelle finden sollte. Es heißt darinne: Da wir gewahnt sind, den Schlüssen der h. Väter zu folgen, und da uns der letzthin abgeschlossene Canon der ein hundert und funfzig Bischöffe (der dritte konstantinopolitanische Canon) nicht unbekannt ist, so setzen wir hiermit durch eine ähnliche Verordnung die Vorzüge der Kirche zu Constantinopel, welche das neue Rom ist, fest. Billig haben die Väter dem Stuhle des alten Roms, weil es der Sitz des Reichs und der Hauptstadt war, gewisse Vorrechte zugestanden. Aber aus eben dieser Ursache haben die einhundert und funfzig Bischöffe dem Stuhle des neuen Roms gleiche Vorrechte ertheilt, und den wohlgegründeten Schluß abgefaßt, daß diese Stadt, die jetzt ebenfalls die Hauptstadt des Reichs ist, ihren Senat hat, und gleiche Rechte mit der alten Hauptstadt, Rom, genießt, auch in Absicht auf ihre Kirchenverfassung zu der gehörigen Ehre und Hoheit erhoben und die nächste nach jener seyn soll. Daher müssen in der pontischen, asiatischen und thrazischen Diöces nur die Metropoliten allein, in den, von den Barbaren besetzten Gegenden dieser Diöcesen aber auch die Bischöffe von dem Stuhle zu Constantinopel ordiniret werden. In den Provinzen dieser Diöcesen ordinirt zwar jeder Metropolit die neuen Bischöffe in Gemeinschaft mit den Provinzialbischöffen, wie es die Kirchengesetze ver-

verwehren. Die Metropoliten aber werden, wie gesagt, von dem Bischoffe zu Constantinopel ordiniret, wenn sie vorher, der Observanz gemäß, einstimmig gewählet sind, und ihm von der Wahl der gehörige Bericht erstattet ist.

Die römischen Legaten waren freilich mit dieser Erklärung unzufrieden, und machten allerley Einwendungen dagegen. Sie hatten es auch Ursache, denn ihre Besorgniß war gegründet, daß, wenn der Hofbischoff so zu steigen fortfahre, wie er hier anfange, so werde er den Bischoff zu Rom bald übersteigen. Allein es blieb beim Alten, und sie wurden nicht weiter gehöret, weil die Bischöffe in Asien und Pontus ꝛc. sämmtlich damit zufrieden waren, und es freywillig unterschrieben hatten. Es blieb daher den römischen Legaten nichts übrig, als ihre Protestation zu Papier zu bringen, und sie in das Synodalprotocoll eintragen zu lassen; es wurde ihnen aber auch dieses von den kaiserlichen Commissarien abgeschlagen. Sie meldeten nun den ganzen Vorfall nach Hause, allein der Pabst Leo, der sich im höchsten Unwillen darüber aufgebracht fühlte, durch Ehrgeiz und Eitelkeit die beiden Metropoliten von Alexandrien und Antiochien in sein Interesse zu ziehen und zu reizen suchte, mußte zu seinem Mißvergnügen sehen, daß er seine Kunstgriffe vergeblich angewandt hatte. Er schwieg. Der Hofbischoff behielt also den zweyten Rang als Patriarch in seiner vollen Ausdehnung, weil der acht und zwanzigste Kanon der Synode zu Chalcedon ihn gesetzlich dazu gemacht hatte. Selbst

der

der kleine Sturm, den er durch die politische Veränderung mit dem Kaiser Zeno im Jahr 476 bestehen mußte, bekräftigte sein Ansehn und seine Vorrechte noch mehr. Basiliskus, der sich auf den Thron geschwungen, den Zeno vertrieben und sich für den Gegner der chalcedonischen Synode durch ein Edikt, Encyclicum genannt, erklärt hatte, worinne er die Beschlüsse derselben verdammt, und die Bischöffe zu einer Unterschrift deshalb zwingen wollte, mußte endlich vor ihm weichen. Der Hofbischoff, damals Acacius, setzte den Kaiser Zeno wieder ein, und dieser hilft, aus schuldiger Dankbarkeit, vollends die Rechte der asiatischen Bischöffe erschüttern und zernichten. Jener fieng nun sogar an, wozu ihm sein grenzenloser Stolz und dessen Schlauheit am meisten vermochten, sich gegen den Pabst in Rom in Positur zu setzen. Ein heftiger Streit, in welchen er mit einem, von ihm abgesetzten Bischoff, Namens Taloja zu Alexandrien, verwickelt war, und der sich deshalb nach Rom wendete, gab Gelegenheit dazu, und machte den Vorwand. Der damalige Papst, Felix der zweite, ließ zu Gunsten des Taloja eine Anklage (libellus deplorationis) wider den Hofbischoff an den Kaiser ergehen, und ihm selbst eine förmliche Citation einhändigen, worinne er aufgefodert wird: sich entweder in Person, oder durch einen Bevollmächtigten vor dem römischen Stuhl zu stellen und zu rechtfertigen. Der schlaue Hofbischoff weiß aber diesem übermüthigen Ansinnen zu entgehen, und die römischen Legaten müssen zuverrichteter Sache wieder abziehen. Der Pabst thut ihm hierauf im

Jahr

Jahr 484 in den Bann, und sprach das Anathema über ihn aus; allein das war nur ein Mückenstich, der nichts besagte. Der Hasbischoff brauchte Repressalien, hob nun alle Gemeinschaft mit ihm auf, und strich ihn aus den Diptychen oder Kirchenregistern aus. Alle nachherigen Versuche zu einer Ausgleichung und Versöhnung sind fruchtlos, denn die Päbste spannen dabei jedesmal die Saiten zu hoch, und im Jahr 517 werden sogar die päbstlichen Legaten mit einem Commando Soldaten aus dem ganzen Orient vertrieben. Die völlige Trennung kömmt zu Stande, selbst der Patriarch zu Alexandrien erklärt feierlich, daß es ihm lächerlich vorkomme, sich von Rom aus Gesetze vorschreiben zu lassen. Er ist und bleibt fest entschlossen, weder mittelbar noch unmittelbar Befehle und Belehrungen daher anzunehmen.

Im Jahr 530 bestätigt der Kaiser Justinian durch ein besonderes Edikt die Vorrechte seines Hofbischoffs aufs neue, und fügte noch zu seinem Gunsten, als Patriarchen von Constantinopel, das Recht der Oberappellation hinzu, so daß man an ihn von allen übrigen Patriarchen appellirt werden mußte. Dieses Edikt, ist in Hinsicht seiner kirchlichen Gerichtsform, und der Gerichtsbarkeit überhaupt wichtig und verdient hier einen vorzüglichen Platz. Wir verordnen, so heißt es darinne, daß, wenn eine Sache bei dem Patriarchen, Metropoliten oder einem Bischoff angebracht und ein Urtheil gefällt ist, die eine Parthei aber damit nicht zufrieden seyn solle

de, daß alsdann die Appellation an den oberprieſterlichen Stuhl (den konſtantinopolitaniſchen) gehen und dort nach der bisherigen Obſervanz unterſucht werden ſoll.

Indeſſen iſt bei der chalcedoniſchen Synode, welche ſchon vorher den Hofbiſchoff zu Conſtantinopel ſo ſehr begünſtigte, ein Umſtand nicht aus der Acht zu laſſen, daß nehmlich der Biſchoff zu Jeruſalem darinne als ein höherer Metropolit beſtätiget wird. Er hatte ſchon lange vorher mit dem Biſchoff zu Cäſarea, welches nach Jeruſalem die Hauptſtadt in Paläſtina geworden war, ſeine Rechte getheilt. Sie hatten beide den Vorſitz, und die Direktion auf der paläſtinenſiſchen Provinzialſynode wegen des Oſterſtreits am Ende des zweiten Jahrhunderts gehabt. Sie verrichteten ferner mit einander gemeinſchaftlich die Ordination des Origenes zum Preſbyter im Anfange des dritten Jahrhunderts. Beide waren als Primaten von Paläſtina auf der zweiten Synode zu Antiochien wider den Paul von Samoſata zugegen. Allein der Biſchoff von Jeruſalem ſteigt mit ſeinen immer höher und lernt ſich ſelbſt ſchätzen. Zu Anfange des vierten Jahrhunderts entſteht ein ſtiller Streit zwiſchen beiden, der den Wunſch rege macht, daß man doch über das zarte Verhältniß etwas katholiſch beſtimmen möge. Auf der Synode zu Nicäa wird dem Biſchoff zu Jeruſalem ein höherer Rang vor dem Biſchoffe zu Cäſarea wirklich eingeräumt, obgleich der letztere ſeine alte Metropolitanrechte behielt, und ihm garantirt

tirt

ziert werden, so daß ihm jener gleichsam subordinirt bleibt. Allein in der Unterschrift dieser Synode zeigt sich, daß der Bischoff zu Jerusalem den Vorrang vor dem Bischoff zu Cäsarea hat. Den völligen Anschlag für diese Prärogative gab inzwischen der heiße Wunsch der Helena, der Mutter des Kaisers Constantin, welche Jerusalem gerne mit prächtigen Tempeln ausgeschmückt sehen mogte. Der Kaiser ertheilte sogleich Ordre zur Befriedigung dieses mütterlichen Wunsches und die achtzigjährige Helena reiste in eigner Person nach Jerusalem, um denselben realisiren zu helfen. Diese Wallfarth gab das Signal zu ähnlichen Unternehmungen, so daß die Sucht, nach Palästina zu reisen, allgemein Mode wurde. Der Aberglaube und die Liebe zu religiösen Abentheuern kommen hierdurch an die Tagesordnung. Es sind nun fünf Hauptpatriarchen der ganzen Christenheit im römischen Reiche, nehmlich der Patriarch zu Rom, zu Constantinopel, zu Alexandrien, zu Antiochien und zu Jerusalem. Die Angabe ihrer Benennungen und ihrer Rechte sind nur noch nachzuholen. Sie hiesen anfangs Metropoliten, hernach Archiepiscopen, dann Exarchen und zuletzt Patriarchen. Die Schmeichelei erfand noch den Titel eines ökumenischen Bischoffs oder Patriarchen, den die Ehrsucht von Rom als ein Prädikat für sich allein vorbehielt.

Der Name Archiepiscopus ist allem Vermuthen nach von Alexandrien zuerst ausgegangen, denn

schon Athanasius titulirt den Bischoff von Alexandrien auf diese Weise, und auf der Synode zu Ephesus (431) kömmt er solennisirt vor. Nicht lange hernach kam aber der Titel Exarche und Patriarch in Gang. Auf der Synode zu Berytus (448) wird der Bischoff in Antiochien so benennet, und das Jahr darauf bekomplimentirt der Bischoff Olympius den Dioscurus in Alexandrien als Patriarch. Die Synode zu Chalcedon (451) nennt zwar die höhern Metropoliten nur noch Exarchen, allein die höflichern machte bald Patriarchen daraus. Am meisten werden diese hohen Titulaturen in Supplikken gebraucht, wo man sich in Schmeicheleien zu erschöpfen suchte, und auf hohe Ehrenbezeugungen in vielen Worten viel zu gute that. Der Name Exarche ist von den weltlichen Staatshalten entlehnt, welche in den Provinzen von dem Kaiser angestellt wurden, wie man noch in dem spätern Exarchen in Italien sieht, und ward auf die höhern Metropoliten übertragen.

Den Namen Patriarche hat wohl die ungezähmte Ehrerbietung, und Frömmelei aus dem Archive des A. T. hervorgesuche. Schon die beiden Gregoren von Nyssa und Nazianz vergleichen die berühmtesten Bischöffe ihrer Zeit mit den alttestamentlichen Patriarchen, und bedienen sich mit diesen Namen, wie mit dem Namen Pabst oder papa, den man bis ins sechste Jahrhundert allen und jeden Bischöffen zu geben pflegte, wenn sich aber die Bischöffe in Rom als einen ausschliessenden Titel zulegte (papa universalis) und zu

welchem er den Namen Knecht aller Knechte hinzufügte, mit welcher letzten Benennung aber der Canzeleistiel, volumus et jubemus sehr contrastirt.

Was nun noch die Patriarchalrechte betrifft, so sieht man, daß sie von den höhern Metropoliten nicht verschieden sondern mit ihnen völlig übereinstimmend sind. Nur in einzelnen Punkten bemerkt man einen Unterschied, der öfters in geringfügigen Umständen modifizirt wird.

1) Die höhern Metropoliten und nachmahligen Patriarchen hatten eine Oberaufsicht über ihre Diöcesen, verbunden mit einer gewissen Obergewalt, wonach sie theils die Kirchengesetze der Kaiser, so wie der allgemeinen und Patriarchalsynoden, in ihren Diöcesen bekannt machen und vollziehen, theils für die Aufrechthaltung derselben, so wie der ganzen Kirchendisciplin und Verfassung in derselben Sorge tragen mußten.

2) Diese Oberaufsicht und Obergewalt floß vorzüglich aus dem Rechte, die Metropoliten und zum Theil auch die Bischöffe ihrer Diöces zu ordiniren, worauf sich die Subordination derselben gründete.

3) Daher durfte nichts Wichtiges, und Außerordentliches, wenn es nicht schon durch die bestehende Kirchengesetze regulirt war, ohne ihre Einwilligung in der Diöces vorgenommen werden, so wie ihnen auch das Recht zugestanden wurde, von Kirchengesetzen in ihren Diöces zu dispensiren, welches bei dem Patriarchen zu Alexandrien außer allem Zweifel war, wie

wie der dreißigste Canon der Synode zu Chalcedon darthut.

4) Daher hatten sie auch das Recht, die Metropoliten zu richten, oder durch eine Commission richten zu lassen, weshalb in der Regel alle Sachen, welche die Metropoliten betrafen, an sie gebracht werden mußten.

5) Daher hatten sie ferner die letzte Appellationsinstanz, wenn man die untern Instanzen vom Bischoff zum Metropoliten und zur Provinzialsynode durchgelaufen war, einzelne Fälle ausgenommen, worin auch, mit Vorübergehung der untern Instanzen, unmittelbar an sie appellirt werden durfte.

6) Sie hatten das Recht, Synoden ihres ganzen Kirchengebiets oder sogenannte Patriarchalsynoden zusammen zu rufen, darauf zu präsidiren, sie zu dirigiren, so wie die Synodalabschiede in ihren Diöcesen bekannt zu machen und sie zu vollziehen. Der Patriarch zu Constantinopel besaß noch das besondere Recht, nach dem neunten, und siebzehnten Canon der chalcedonischen Synode, daß jede Metropolitansache, mit Vorbeigehung des Patriarchen der Diöces, an ihn gebracht werden und, nach dem angezeigten Edikte Justinians, sogar von den übrigen Patriarchen an ihn appellirt werden durfte. Nur ist der Umstand zu bemerken, daß dieses Edikt von keiner allgemeinen Synode aufgenommen und canonisch gemacht wurde.

Durch dieses Patriarchalsystem wurde aber eine solche unerträgliche Oligarchie in die Kirche eingeführt,

so

so, daß ihre ursprüngliche Freiheit dadurch immer mehr eingeenget und der Willkühr preis gegeben ward. Die Provinzialsynoden hörten nach und nach auf, und die Patriarchalsynoden traten an ihre Stelle, wo die Patriarchen jede beliebige Sache, die sie gern ausführen wollten, mit ungebundenen Händen leicht durchsetzen konnten. Hierdurch entstand aber eine Zerrüttung in der Kirche, welche die unseligsten Folgen nach sich zog. Stolz und Herrschsucht gewannen offenes Feld, und trieben bis zur höchsten Ungebühr ihr Unwesen. Man denke nur an die höchst ärgerlichen Auftritte, welche die Eifersucht, die sich zwischen dem Bischoffe zu Rom und zu Constantinopel entspann, hervorbrachte. Sie traten die bestehende Kirchengesetze und Gewohnheiten nicht nur mit Füssen, sondern suchten auf Kosten der Kirche ihre Gewalt immer weiter auszudehnen. Indessen blieb der Patriarch zu Constantinopel, was er einmal war, aber der Patriarch zu Rom schwang sich immer höher bis zur hierarchischen Monarchie hinauf, welche durch die Finsterniß, die einriß, in eine völlige Despotie übergieng.

IV. Uebergang zum Papalsysteme oder der hierarchischen Monokratie.

Die schlaue Politik des Patriarchen zu Rom, dem die Schmeicheley des Titels eines ökumenischen Bischoffs sehr wohl gefiel, gieng immer damit um, sich empor zu schwingen, alle seine Collegen in der Christenheit zu verdunkeln, und so allein zu herrschen. Die Beharrlichkeit, mit welcher er dem einmal ge-

faßten Plane anhieng, führte ihn zum Ziele. Er hatte mancherlei Ungethüme zu bekämpfen, die Ausführung seines Plans wurde ihm sehr erschwert, er mußte öfters die größten Demüthigungen von den orientalischen Kaisern für seine Kühnheit erdulden, und wurde zuweilen recht eigentlich gemißhandelt; allein er ließ sich durch nichts abschrecken.

Zu seinem größten Vortheile sank aber zu Anfange des siebenten Jahrhunderts die Macht der Kaiser nicht nur im Oriente, sondern auch im Occidente, und es ging immer ein Land nach dem andern verloren. Die Saracenen streiften bis Konstantinopel, die Bulgaren verheerten Thrazien, die Muhamedaner überströmten Antiochien, Jerusalem und Alexandrien, und die Longobarden zerstörten die kaiserliche Macht in Italien. Von diesem Zeitpunkte an datirt sich für den Patriarchen in Rom eine glänzende Periode, die glorreicher wurde, als er es sich mochte geträumt haben, und Sergius war zu Ende des siebenten Jahrhunderts schon mächtig genug, den kaiserlichen Exarchen aus Italien zu verjagen. Pipin, der seinen Schattenkönig Childerich, der nachher ein Mönch werden mußte, vom Throne zu stürzen und sich selbst darauf zu setzen, große Lust bekam, sandte im Jahr 751 nach Rom, und ließ sich wegen des Eides der Treue, den er seinem rechtmäßigen Könige geschworen hatte, die Gewissensscrupel lösen. Der Patriarch war willfertig genug, sie ohne alles Bedenken zu heben, und Stephan salbte ihn, seine Gemahlin und seine beiden Prinzen noch obendrein.

Die

Die schöne Belohnung, welche der Patriarch für gehabte Mühe einärntete, war des vergossenen Schweisses werth. Nicht nur das ganze Exarchat, sondern auch die Pentapolis und Comachio wurden ihm als Geschenke verehret, welche Schenkung noch dazu der Kaiser Carl versicherte, nachdem das Reich der Longobarden, deren letzter König, Desiderius, ins Kloster wandern mußte (774), gänzlich zerstört war.

Im Mittel-Alter steigt aber seine Macht am höchsten, so daß die ganze Welt vor ihm erbebte und ihm willig huldigte, um nur nicht zermalmet oder aus ihren Angeln gerissen zu werden. Die Reformation versetzte ihm den ersten empfindlichsten Stoß, dessen Wunden noch bluten. Auch durch die Revolution in Frankreich und durch darauf erfolgte Friedensschlüsse mit mehrern europäischen Mächten sinkt er immer mehr herab, so wie er allmählig hinaufgestiegen war.

2. Ueber den Odin,

einen Gott der alten Scandinavier *).

Man muß drei Odine von einander unterscheiden, welche die Folgezeit mit einander verwechselte und identisirte, woraus die abentheuerlichsten Vorstellungen und unwahrscheinlichsten Nachrichten von ihm entstanden sind. Der älteste Odin, ein Sohn Börs, durchstreifte die Gegend am Tanais, zur Zeit des Darius Hystaspis (500 J. vor Chr.), ja wahrscheinlich noch früher. Die Verehrung eines Gottes unter dem Namen Odin (Wodan), die im Alterthum so allgemein war, nicht nur im eigentlichen Scandinavien, sondern auch bei vielen andern Völkern, muß auf diesen ersten und ältesten Odin bezogen werden.

Ein zweiter Odin ist weiter gegen Norden gegangen, und hat mit den alten Einwohnern lange Krieg geführt.

Der dritte Odin ist wahrscheinlich um das Jahr 105 vor Chr. geboren, und ungefähr 40 Jahr vor Chr. im Norden angekommen. Aeußerliche Beunruhigungen veranlassen ihn, sein Vaterland zu verlassen, und der Spur seiner ausgewanderten Vorfahren

*) Versuch einer Geschichte der Religion, Staatsverfassung und Cultur der alten Scandinavier, von D. Friedrich Rühs. Göttingen, b. Röwer. 1801. 303 S. kl. 8.

fahren zu folgen. Auf seinem Zuge fand er überall durch seine persönlichen Eigenschaften, durch seine Schönheit, seine Beredsamkeit, seine Klugheit und Gewandheit Bewunderung. Auch kamen er und seine Horde in einem prachtvollen Aufzuge, mit Reichthümern und Kostbarkeiten beladen. Dieses veranlaßte es, daß man auch ihn für einen Gott ausgab, besonders da er nirgends Widerstand fand. Mit ihm entstand im Norden eine große Revolution, denn die Regierungsverfassung, Religion und Cultur wurden verändert. Er nahm von einem Theile Schwedens Besitz, und erwarb sich nach und nach nicht blos ein königliches, sondern auch ein göttliches Ansehen. Er spielte den Zauberer und Wunderthäter, und vereinigte beides in seiner Person mit dem Helden. Er führte eine neue Versart und eine bilderreiche, ungewohnte, dunkle Poesie im Norden ein, und bestätigte auch dadurch seine Göttervers wandschaft. Er setzte aus den Schriftzeichen der verschiedenen Völker, die er auf seinen Wanderungen besuchte, ein neues Alphabet zusammen, das Runenalphabet, und leitete es, so wie seine übrigen Kenntnisse und Künste, von einer göttlichen Offenbarung ab. Er verstand Arzneikunst, war dabei ein Menschenkenner und klug, hatte die Priester zu Vertrauten, und weihete die Geschicktesten in seine Geheimnisse ein. Er entfernte sich, wenn es sein Zweck erforderte, besonders wenn er sich Handlungen erlaubt hatte, die den Glauben an seine Göttlichkeit zu zerstören drohten, von einer Gegend in die andere, und erschien dann plötzlich wieder.

Stets

Sterbend erklärte er alle Seelen tapferer Helden für sein Eigenthum, und offenbarte sich, angeblich, noch oft nach seinem Tode, besonders in Kriegszeiten.

In der Folge hat man von ihm alle Könige Dänemarks, Norwegens und Schwedens ableiten wollen, und auch ihn zu einen wirklichen Gott gemacht. Denn, so lange er lebte, hat man ihn schwerlich als einen Gott angebetet, wohl aber als einen Repräsentanten der Gottheit, als einen Gottes-Sohn, als den Ausleger des Willens Gottes und als einen Gesandten Gottes verehrt. Daß er den Namen des alten Gottes Odin (Wodan) geführt hatte, trug ebenfalls bei, daß man ihn in der Folge für den verjüngten Gott hielt. Dieser Glaube der erneuerten Erscheinung oder Verjüngung der Gottheit wurde auch die Annahme einer Wiedergeburt aller Dinge und einer Art von Seelenwanderung, die sich bei den Scandinaviern seit uralten Zeiten vorfand, bestätigt. Und so schmolzen die Sagen, die man von den drei verschiedenen Personen fortgepflanzt hatte, durch die Meinung, daß sie eigentlich von Einem Wesen beseelt gewesen wären, in Eins zusammen. Odin ist der oberste aller Götter Scandinaviens, dem es frei stehet, die Geschäfte der andern Götter zu übernehmen. Und insofern er oft die Geschäfte der andern Götter besorgt hatte, wurde er auch unter mehrern Namen verehrt.

Der Name Odin bedeutete die Ungottheit des Mordens, schon lange vor dem letztgedachten Anführer;

ver; aber seit seiner Zeit hat der Odins-Dienst eine veränderte Einrichtung und neue Beziehung erhalten. Denn dieser letzte göttliche Gesandte und nachherige wirkliche Gott hatte den Plan, ein anderes kriegerisches Heldenvolk zu bilden. Darauf zielen viele Einrichtungen in der Odinischen Religion. Dadurch, daß er seiner Nation Heldengeist einzuflößen suchte, und die Religion zum Bildungsmittel benutzte, suchte er theils seine angeborne Neigung zur Herrschaft über andere zu befriedigen, theils die Nation vor der Unterdrückung auswärtiger Völker zu schützen. Er, als ein kluger, und dabei, wie es scheint, nicht boshafter, sondern vielmehr gutmüthiger Mann, benutzte zu seinem nicht unedlen Zweck alles das, was die Zeit- Orts- National- und Personal-Umstände zuliessen, folglich auch den Zauber des Wahns, und akkommodirte sich dadurch nach den National-Begriffen, ohne welche Akkommodation er nichts ausrichten konnte.

---

2. Ueber die Religion der Germanen *).

Herr Fulda hat die Idee aufgestellt, „daß die Religion des wahren Deutschen ungötterisch, (monotheistisch) und unbildlich gewesen sey.“ (Mufels Geschichtsforscher I. S. 78. f.) Mehrere neuere Gelehrte haben diese Meinung, wie es scheint, aus einer Art von Patriotismus, weil sie unsre Ahnen in einem vortheilhaften Lichte gegen die kultivirtesten Völker der Vorzeit zeigt, aufgenommen. Folgendes sind die richtigeren Resultate nach den neuesten Untersuchungen des Hn. Rühs.

I. Die Germanen waren Polytheisten, d. h. sie verehrten mehrere göttliche Wesen, und glaubten an den Einfluß derselben auf das gegenwärtige Leben. Ihre Religion war, nach den einzelnen Daten, die darüber beim Cäsar und Tacitus vorkommen, den Meinungen aller übrigen Völker, die mit ihnen auf einer gleichen Stufe der Kultur stehen, völlig analog, d. h. ganz sinnlich und anthropomorphistisch.

In ihrer Religion waren die Meinungen ihrer Väter über die Entstehung ihres Volkes und ihre ältesten Ahnen, die mit ihren Vorstellungen über den Ur-

*) Friedrich Christian Rühs über Religion, Mythologie und Cultus der Germanen; in D. Stäudlins Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte. Ersten Bandes zweites Stück. Hannover, bey d. Gebr. Hahn. 1801. S. 289—512.

Urſprung der Erde (wie wir es faſt bei allen Nationen finden) genau zuſammenhingen, niedergelegt. (Tac. de Germ. c. 2. der Stammvater der Germanen ſoll ein Sohn der Erde geweſen ſeyn). Die verehrten ferner Gottheiten, die einen vorzüglichen, (wie Cäſar ſagt) ſichtbaren Einfluß auf ſie und ihre Geſchäfte hatten, den Sol, den Vulkanus und die Luna. Jene Himmelskörper waren die Hülle, die Wohnungen der unſterblichen Götter, und wurden daher nicht als phyſiſche Gegenſtände betrachtet. Auch Vulkanus bedeutet nicht bloß Feuer, denn der Geſchichtſchreiber hätte, um allen Mißverſtändniſſen zuvor zu kommen, in dieſem Fall gewiß ignis geſetzt. Er verſtand hier den kunſterfahrnen Sohn der Here, nicht das Bewirkte, ſondern das Wirkende. Endlich finden wir auch bei den Germanen vergötterte Menſchen und Heroen, den Theut und Mannus (Tac. c. 2.).

Die Vorſtellung von Einem höchſten Weſen, das frei von ſinnlichen Bedingungen und unbeſchränkt iſt, iſt unſtreitig die erhabenſte Idee der Vernunft, der ſchönſte Lohn der Speculation. Ein Volk aber, bei dem das Denkende und Sinnliche (in der Vorſtellung) noch nicht geſchieden, ſondern Eins ſind, (wie es offenbar bei den Germanen, Scandinaviern und allen übrigen ſogenannten wilden Nationen der Fall iſt) kann auch unmöglich den Gedanken von einem unſichtbar außerhalb befindlichen, tranſcendentalen Weſen, das ohne Organe Wirkungen hervorbringen kann, ertragen und begreifen. Schon der Mangel

Cäsars, „sie verehren nur Götter, die sie sehen“ ist ein deutlicher Beweis, daß die Germanen sich noch nicht über die Sinnenwelt erhoben, und noch keine Begriffe von dem Unsichtbaren hatten. — Verschiedene Phänomene, die ein unkultiwirtes, im Denken ungeübtes Volk bemerkt, schreibt es auch einer verschiedenen Ursache, Gottheit, zu. Die Wichtigkeit, die diese Erscheinungen haben, oder auch das Ansehen, das die Meinung eines Individuums, das Einfluß hat, erlangt, und andere Umstände veranlassen oft eine gewisse Rangordnung unter den Göttern, worauf Tacitus hinzudeuten scheint.

Uebrigens wird der Polytheism der Germanen auch dadurch bestätigt, daß Tacitus nie von einem Deus oder Numen, sondern beständig von Dii spricht. Es was also überzeugt, daß die Deutschen mehrere Gottheiten hatten. Hätten ihn die Nachrichten, die er sammelte, nur irgend auf die Idee geleitet, daß die Germanen, oder auch nur ein Stamm derselben, nur Einen Gott verehrten; so würde er gewiß nicht unterlassen haben, diesen Umstand herauszuheben und besonders zu bemerken. Man vergleiche nur die Nachrichten, die uns derselbe Schriftsteller (Hist. V. c. 5.) von der jüdischen Religion mittheilt, mit seinen Notizen über die germanische. Hier schildert er den Monotheism, und zeigt deutlich, daß er fähig war, die Idee desselben nicht nur zu fassen, sondern auch in seiner Sprache auszudrücken. Ihm war dieses Phänomen so auffallend, daß er es gewiß nicht unterlassen ha-

haben würde, zu bemerken, wann ihm irgendwo ein zweites, ähnliches Factum bekannt geworden wäre.

Es ist also nicht nur durch die Schriftsteller, die wir hier als die einzigen Urkunden gebrauchen können (Cäsar und Tacitus), sondern auch durch Schlüsse, die auf Grundsätze der Religionsphilosophie und die Analogie mit der Geschichte anderer Völker gebaut sind, ausgemacht, daß die Religion der Germanen polytheistisch war.

II. Die Vorstellungen der Germanen von ihren Göttern waren bildlich; sie gaben unsichtbaren Gegenständen, als den Symbolen des Unsichtbaren, ihre Verehrung. Sobald der erste Satz erwiesen ist, so ist es auch nicht schwer, diesen zweiten zu rechtfertigen. Fulda schließt gleich von der Einheit der Gottheit auf ihre Unbildbarkeit. Man verfährt also eben so consequent, wenn man behauptet: „da die Deutschen mehrere Götter anbeteten, so mußten sie sich dieselben auch auf verschiedene Weise vorstellen, sie auf verschiedene Art zu verehren suchen.“ Aber hier (kann man einwenden) scheinen sich die alten Schriftsteller doch ausdrücklich wider die aufgestellte Meinung zu erklären. Hierauf läßt sich antworten: in der bekannten Stelle des Tacitus (De Germ. c. 9.), die man für die entgegengesetzte Meinung angeführt hat, wird bloß gesagt: „daß die Germanen ihren Göttern keine menschliche Bildung zu geben pflegen.“ Hieraus folgt aber gar nicht, daß sie nicht andere Dinge für

würdiger gehalten haben, die Unsterblichen zu repräsentiren; denn, warum sagt der Schriftsteller so bestimmt: sie gaben ihnen keine menschliche Gestalt, und nicht: sie halten nichts Sichtbares oder Irdisches für würdig, ihre Gottheiten darzustellen? Alle Künste des Luxus oder erhöheter Kultur waren in Germaniens Wäldern fremde; es versteht sich daher von selbst, daß die Statuen der Gottheiten, die die Bewohner derselben verehrten, keine Werke der Kunst und Phantasie wären, sondern roh und unförmlich seyn mußten. Es gebrach ihnen an Stoff und Werkzeugen, so wie an Kunstfertigkeit, um ein schönes, oder nur ein erträgliches und daurhaftes Bild hervorzubringen. Ein Baum, oder auch nur ein Stein, (wie bei den Caledoniern) waren daher die Objecte, wovon sie, mit veränderten Attributen, ihre Vorstellungen von göttlichen Wesen knüpften. Daß schon die Alten diese Idee von der Verehrung der Bäume bei gewissen Völkern hatten, können die Zeugnisse des Maximus Tyrius, eines platonischen Philosophen aus dem 2. Jahrh., der von den Kelten (Celten) ausdrücklich erzählt: daß sie dem Jovis verehrtem, aber daß die Statue desselben bei ihnen eine hohe Eiche sey, und des Claudian, der in seinem Triumphgesange an den Stilicho rühmt: daß römische Heere sich jetzt sicher den Eichen, die den Barbaren seine Gottheit deuchten, nahen dürfen, beweisen *). — Die germanische Nation näherte

sich

*) Maximus Tyrius, Logos VIII. p. 87. ed. Davisii Lond. 1740. Claudianus, in primum consulatum Fl. Stilichonis V. 224.

sich also in gewisser Hinsicht dem Fetischismus, obgleich er nicht so dumpf und erniedrigend, wie z. B. bei einigen Negernationen und andern Völkern, war.

Man findet auch einige Stellen beim Tacitus, wo er auf sichtbare Vorstellungen oder Idole anspielt. Er spricht (D. G. c. 9.) von der Isis und erwähnt ein Signum, worunter sie vorgestellt werde, daß sie folglich ein Bild von dieser Göttin hatten. In der Stelle von dem Dienste der Hertha (D. G. c. 40.) deuten die Worte „mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur“ offenbar auf ein Bild derselben; die Gottheit erscheint sichtbar, der Priester weiß, wann sie naht; er verkündigt dem Volke, daß es eine der Himmlischen mit ihrer Gegenwart beglücken werde; sie zieht, Glück- und Segenbringend, durch alle Gauen umher, bis sie, der irdischen Wallfahrt müde, sich wieder in ihr Heiligthum zurückzieht. — Alle diese Worte und Ideen deuten auf etwas Sinnliches und in die Augen Fallendes; die Gottheit selbst ist anthropopatisch vorgestellt.

Je weniger die Bedürfnisse eines Volks sind, je uneingeschränkter sein Ideenkreis ist, desto einfacher ist seine Religion, desto geringer ist die Anzahl seiner Götter, und desto einförmiger die Verehrung derselben. Die Religion der Germanen war nicht auf die Art gebildet, wie die Religion der Griechen und Römer. Denker hatten sie nicht mit Spekulationen bereichert, Dichter nicht mit großen Mytho-

logien verschönert. Es mußte daher den römischen Schriftstellern schon auffallend seyn, daß die Götter der Germanen keine solche Menge ausmachten; deswegen mußte auch die Vergleichung mit ihrer vaterländischen Religion so mangelhaft ausfallen.

Diese Bemerkungen betreffen hauptsächlich das Theoretische der Religion der alten Germanen. Nun auch etwas von der praktischen Seite derselben.

Die Religionen fast aller heidnischen Völker haben eine weit größere und nähere Beziehung auf die Gegenwart und das physische Leben, als es das Christenthum und jede, auf reine Vernunftideen gegründete Religion, die sich moralische Zwecke vorsetzt, haben kann. Jene Beziehung ist man Aberglaube zu nennen gewohnt, und, ungeachtet sie oft falsch angewandt und gemißbraucht worden ist, so ist es doch nur dieser sogenannte Aberglaube, der den Gentilismus heilig und interessant machte.

Ehrfurcht für die Götter und Achtung für ihre Diener, die Priester, sind unzertrennlich verbunden. Das Volk gewöhnt sich leicht, die letztern für Vertraute der Gottheit zu halten. Daher entspringt das Ansehen, welches das Volk den Priestern willig und ohne Widerstand einräumt. Seltener ist die Herrschaft der Priester auf äußere Macht und Gewalt, als auf Wahn und Vorurtheile, gegründet. Diese einmal erlangte Autorität suchen sie ängstlich zu bewahren; sie trennen sich von dem großen

Haufen, und ihr Wissen wird für denselben Geheimniß; auch die Germanen hatten ihre Mysterien.

Wenn eine Religion so genau mit den Staatseinrichtungen verbunden ist, wie es bei der germanischen der Fall war, so kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Einfluß der Priester, als Ausleger der Religion und Vertraute der Götter, sowohl auf das öffentliche, als Privatleben, groß und wichtig seyn mußte. Um die gewöhnliche Ansicht von den religiösen Verhältnissen der Germanen zu rechtfertigen, sah man sich auch genöthigt, das Ansehen ihrer Priester weit geringer zu schildern, als es nach den ausdrücklichen Zeugnissen der alten Schriftsteller war. Aus dem Gedanken, daß die Götter mittelbar auf die Menschen wirkten, folgte Wahrsagung, Zeichendeuterei und Auguriun, welche Künste die Germanen ebenfalls hatten.

Die gottesdienstlichen Geschäfte wurden von beiden Geschlechtern verrichtet. Die Frauen waren vorzüglich wegen ihrer Orakelsprüche und ihrer Kenntniß, vorkommende Anzeigen zu deuten, berühmt. Die Ursache dieser Erscheinung lag wohl zunächst in der höhern Regsamkeit der weiblichen Phantasie, die mehr zur Schwärmerei und zu Visionen aufgelegt war, als die Männer, die sich an die Gegenwart banden und an den rauhen Geschäften der Jagd und des Kriegs, so wie alsdann am Müßiggange ergötzten.

Fast

Fast bei allen Nationen ist mit dem Glauben an Götter auch der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode und eine Hoffnung einer Auferstehung verbunden. Ausdrückliche Zeugnisse, daß auch die Germanen an eine Unsterblichkeit geglaubt haben, finden sich nicht. Doch können einzelne Facta vielleicht auf einige Schlüsse leiten.

Tacitus erzählt: daß mit den Leichen der Deutschen ihre Waffen, bei einigen auch ihre Pferde verbrennt würden. Verschiedene Erklärer jener Stelle führen dabei an: daß man die Waffen deshalb verbrannt habe, weil sie für zu heilig gehalten worden wären, als daß sie die Nachkommen oder Erben hätten tragen können. Nach Hn. Rühs Ansicht dieses Umstandes, sagt der angeführte Grund nichts. Denn die Ehrfurcht, welche die Kinder für ihren verstorbenen Vater, und die Achtung, welche Verwandte gegen den erblichenen Freund hegten, hätten in den Nachgebliebenen eher den Wunsch erwecken müssen, dasjenige, was dem Todten im Leben das Theuerste war, als einen Schatz zu bewahren, und sein Andenken durch würdigen Gebrauch der Waffen ꝛc. zu ehren. Es ist daher wahrscheinlicher, daß die Germanen glaubten, die Verstorbenen möchten ihre Waffen und Geräthschaften auch noch in der andern Welt brauchen. Wenigstens war und ist diese Idee vielen andern ungebildeten Völkern eigen, z. E. den Scandinaviern und Canadischen Wilden. Und gerade Canada haben mehrere Schriftsteller als ein modernes Gegenstück zum Germania des Tacitus

betrachtet, das an Klima, Kultur, Verfassung ꝛc. demselben ähnlich ist.

Wenn die Germanen also ein künftiges Leben glaubten; so dachten sie sich dasselbe gewiß nur sinnlich. Jenseits erwarteten sie ein zweites Deutschland, wo sich die Natur nicht gegen sie empören würde, wo die Wälder mit Wild aller Art, und die Fässer mit köstlichem Gerstensaft gefüllt seyn würden. Dort saßen sie vermuthlich müßig, auf weichen Bärenfellen, und sahen dem raschen Waffentanz der rüstigen Jugend mit sinniger Wonne zu. Schwerlich dachte man an Lohn oder Strafe.

Ob die germanische Religion einen bedeutenden und sehr fruchtbaren Einfluß auf die Moralität des Volks hatte, ist eine sehr schwierige Frage. Die alten Geschichtschreiber dachten nicht daran, diesen interessanten Gegenstand zu untersuchen, und begnügten sich mit der Aufzeichnung einiger auffallenden Erscheinungen. Ihre Nachrichten von dem Charakter und den Sitten der Germanen geben uns keinen Aufschluß über das aufgeworfene Problem.

Das vollständigste Verzeichniß der Bücher über diese Materie findet man in B. F. Hummels Bibliothek der deutschen Alterthümer. Nürnberg 1787. S. 201—245. und in den Zusätzen und Verbesserungen, ebend. 1791.

4. Ueber

4. Ueber die Entstehung der griechisch-kirchlichen Sekte, der Raskolniken, oder sogenannten Staroobriadtzi, d. i. von der alten Observanz, in Rußland *).

Der Vf. des ungenannten Buchs, das ungemein viel Neues, und außer Rußland bisher Unbekanntes enthält, war vordem selbst Raskolnik, und zwar von der strengsten Art, kehrte aber nachher zur herrschenden Kirche zurück.

Raskolniken kannte bisher der Ausländer schon, aber er dachte meist falsch und viel zu gütig von ihnen. Er wußte von den harten Verfolgungen, die über diese Sekte bis auf Catharina II. (exclusive) ergangen waren, und konnte solche mit der weltkundigen Toleranz nicht reimen, mit der die russische Regierung von jeher, zu ihrer Ehre, andere Religions-Partheyen behandelt habe. Aber Raskolniken, oder, wie sie sonst genennt werden, die russischen

*) Polnoje istoriczeskoje izviestije o drevnich Strigol'nikach i novych Raskolnikach etc. Vollständ. histor. Nachr. von den alten Strigolniken, oder den neuen Raskolniken oder sogenannten Staroobriadtzi (d. i. von der alten Observanz ꝛc.). Aus derselben geheimen Traditionen, schriftl. Aufsätzen ꝛc. gesammlet von Andrej Iwannow, Proto-Jerej bei d. h. Geist-Kirche. Zweite verb. Aufl. St. Petersburg. 1795. 4 Thle. 8. m. K.

schen Wiedertäufer, sind nicht mehr bloß unschädliche dogmatisch Irrende, was sie ursprünglich waren; es sind aus ihnen schreckliche Leute in Lehre und Leben, wie die ehemaligen deutschen Wiedertäufer, geworden. Die meisten von ihren Sekten, deren wenigstens 20 sind, erkennen keine Obrigkeit, weder eine weltliche, noch eine geistliche; sie erkennen keine Ehe (nicht bloß, daß sie die Trauung durch priesterliche Einmischung verwerfen); sie predigen den Selbstmord, den sie nicht bloß an sich selbst, sondern auch an Andern, durch Ueberredung oder Trug, oder auch mit Gewalt verüben. Einige von diesen Sekten kann der Staat nicht anders dulten, als unter eben so strenger Aufsicht, wie er ein zahlreiches Pöbelvolk erklärter Atheisten, falls eine solche Gemeinde denkbar wäre, bewachen müßte. Manches, was man von ihren mehr als Knippers dollingschen Schwärmernarrheiten erzählt, erregt Lachen; aber ihre Unthaten kann Niemand ohne Schaudern lesen. Folgendes ist nach Th. 1. S. 31 bis 66. die authentische Geschichte von der seltsamen Entstehung des ganzen Raskolniken-Wesens. Die erste Veranlassung, wenigstens den Vorwand dazu, gab einzig und allein die — gelehrte Kritik; das Varianten-Sammeln, das Verbessern schlechter Ausgaben von Büchern aus guten! Dieses unschuldige Studium, von der russischen Regierung selbst aufgeregt, vom ihr mit Zarischer Feyerlichkeit behandelt, und mit schweren Kosten befördert, noch mehr, sogar auch von mehrern Kirchenversammlungen im Reiche und im Oriente gebilligt und geleitet,

hat

hat hier Unruhen erzeugt, durch welche, fast ein Jahrhundert hindurch, Millionen Menschen unglücklich geworden sind; Unruhen, die noch bis auf den heutigen Tag, in und außer Rußland, von mehreren hunderttausenden, theils Einfältigen, theils Bösewichtern, mit Dolch und Brandfackel in der Hand, unterhalten werden. Wir Protestanten erinnern uns noch des harten Kampfes, den die ersten Gelehrten, welche den hebräischen und griechischen Text der gedruckten Bibel, durch Vergleichung mit Handschriften zu berichtigen unternahmen, mit den Theologen ihrer Zeit kämpfen mußten. Noch in unsern Tagen traten Vertheidiger unnützer Feiertage, Eiferer gegen neue, vernünftigere Gesangbücher, Kirchen-Agenden u. s. w. als wahre Starovobriadtzi auf: nur zu einem Schisma (Raskol) konnten es diese protestantischen Raskolniken nicht bringen; wohl aber die russischen.

Kurz vor dem Jahre 1000 wurden die Russen (in Kiew und Nowogrod) Christen von Constantinopel her. Sie übersetzten die Bibel, die Rituale und andere Kirchenbücher aus dem Griechischen in ihre Landessprache, und brauchten seitdem diese Uebersetzungen bei ihrem Gottesdienste. Ließ sich vermuthen, daß alle diese ersten Uebersetzer der beiden Sprachen mächtig genug gewesen? — Bald wurden der Kirchen, ohne Noth und aus Aberglauben, ungeheuer viele; jede mußte ihre Bücher haben; also vervielfältigten sich die Abschriften, und das Copieren ward ein Broderwerb.

Nun

Nun brach die Barbarei ein, vorbereitet durch Einfälle der Polovzer seit 1061, vollendet durch Unterjochung der Mongolen nach 1236. Bis dahin hatte Rußland 11 gebohrne Griechen zu Metropoliten gehabt: und selbst inländische Fürsten in Smolensk, Wladimir ꝛc. verstanden Griechisch und sammleten griechische Manuscripte in Menge: nun aber verlor sich alle Cultur. Nur Kirchen blieben, wie vorhin, folglich dauerte auch das Abschreiben der Kirchenbücher fort. Aber wie mochten diese Abschriften endlich aussehen, nachdem sie eine Reise durch 5 Jahrhunderte, unter so vielen Fährlichkeiten, gemacht hatten? Voll von alten Uebersetzerfehlern, die indes Niemand verbessert hatte, und noch mehr durch sinnlose Schreibfehler verunstaltet, so wie sich diese unter den Fäusten roher Copisten ohne alle Cultur, die für Tagelohn und ohne Revisor schrieben, häufen mußten, hatte sie endlich das Jahr 1500. erreicht. — In den lateinischen Kirchen, wo der Gottesdienst nicht in der Landessprache gehalten wurde, sondern in einer fremden, welche aber die Sprache des geistlichen Hofs war, mit dem man ununterbrochenes Verkehr hatte, konnte der Unfug nie so arg werden. Dennoch kennt man einen Priester aus dem Mittelalter, der in nomine patria et filia etc. taufte.

Ein Moskauer Metropolit, Varlaam, ward zuerst auf diese Gräuel aufmerksam. Auf dessen Rath schickte der Großfürst Vasilis im Jahr 1518, ein Schreiben mit reichen Almosen an die Mönche des

Ber-

Berges Athos, und ersuchte sie: ihm einen Gelehrten aus ihrem Mittel zu schicken, der fähig wäre, die russischen Kirchenbücher zu verbessern, in welche sich, wie man entdeckt hätte, nach und nach durch ungeschickte Abschreiber Unrichtigkeiten eingeschlichen hätten. Hierzu wurde ausersehen ein Mönch aus der Vatopad'schen Zelle, Maximus, ein wirklicher griechischer Gelehrter, der zugleich Slavonisch verstand, und dabei ein Mann von dem untadelichsten Wandel war. Dieser kam nach Moskwa, ward mit allen Ehren aufgenommen, und in das Tschudov'sche Kloster einquartirt, wo er nun seine Arbeit anfieng. Er conferirte die damals curirenden slavonischen Uebersetzungen, nicht nur mit seinen griechischen Originalen, sondern auch mit den ältern, slavonischen Uebersetzungen, und fand überaus viele Abweichungen, Unrichtigkeiten, Schreibfehler, Auslassungen, Einschiebsel ꝛc. Neun saure Jahre hatte er mit dieser verdienstlichen Arbeit zugebracht, als sich plötzlich ein Geschrei gegen ihn erhob: daß er die heiligen Bücher nicht verbessere, sondern verderbe; nebenher ward er gar als Reichsverräther und Rebelle denuncirt. Der arme Mann kam in Inquisition. Noch hat man seine eingegebene schriftliche Verantwortung, aus welcher hier S. 32—36. rührende Stellen ausgezogen sind. „Bin ich auch kein großer Schriftgelehrter, schreibt er, so hat mich doch der ganze heilige Berg, auf Ansuchen des Großfürsten, hierher gesandt. Dieser Großfürst hat mich 9 Jahr lang mit Ehre überhäuft; auf dessen Befehl habe ich verschiedene Bücher aus dem Griechischen übersetzt ꝛc.

andere

andere, jämmerlich von Abschreibern mißhandelte Uebersetzungen habe ich durch Gottes Beistand, so gut ich konnte, verbessert: das müssen in die Herren selbst wissen. Warum scheiten sie mich denn einen Ketzer und Bibelverderber?" Er fährt fort: er verderbe nicht, sondern stelle nur wieder her, was unstudirte und elende Copisten verdorben hätten. Andere Fehler rührten von den ersten Uebersetzern selbst her, welche nicht genug Griechisch verstanden: selbst die slavonische Bibel sey voller Fehler, die eben so, theils in der Unwissenheit der Uebersetzer, theils in der gänzlichen Unculture der Abschreiber, ihren Grund hätten. Den drolligsten, aber giftigsten Einwurf, der ihm gemacht wurde, daß er durch seine Correctur en die alten Uebersetzer schmähe, die doch Heilige und Wunderthäter gewesen wären, und im ganzen Reiche verehrt würden," beantwortet er ernstlich auf folgende Art. „Auch er beuge sich vor jenen Gottesmännern, aber er sage mit Paulus, nicht alle Gaben von oben herab seyn Allen gegeben, sondern dem Einen die Gabe Wunder zu thun, dem Andern die Gabe der Weissagung, dem Dritten die der Sprache u. s. w. Jene russische Heilige hätten zwar Kranke heilen, aber dabei Sprachfehler begehen können. Nur ein Frommer könne Wunder thun; ein anderer hingegen könne Sprachgrieheter seyn, wenn er auch ein größerer Sünder, als alle Erdbewohner, wäre." Nach spricht der Gelehrte von der eigenthümlichen Delicatesse der griechischen Sprache, die selbst einem gebohrnen Griechen unbekannt bliebe, falls er sie nicht mit Fleiß unter großen Lehrer stu-

dirt

dirt hätte. — Von allem dem verstanden seine Richter, wirkliche Raskolniki, nemo Raskolnikos, nichts, oder wollten nichts verstehen. Seine Inquisition, die sich mit Verhaft und Ketten angefangen hatte, endigte sich mit lebenslänglicher Verbannung in ein Kloster. Hier lebte der erste und der letzte Märtyrer der Kritik, Maximus, noch 30 Jahre und starb Anno 1555.

Natürlich ruhete nun die Conferie-Arbeit, und dennoch wurde sie, wie widersprechend! nach etwa 25 Jahren aufs Neue vorgenommen. Der Zar Ivan Vasili rief im Jahre 1550 den Stoglawnyi Sobor (das Concilium, dessen Schlüsse aus 100 Kapiteln bestehen) zusammen. Dieses Concilium ist sehr übel berüchtigt, hat aber doch das Gute, daß es die vorhin besprochene Conferie-Arbeit wieder in Vorschlag brachte. Alle die vorigen Klagen über unrichtige Uebersetzungen und untreue Abschriften dieser Bücher, die doch allgemein beim Gottesdienst gebraucht wurden, wurden erneuert. Nun, damit Gottes Zorn nicht über sie käme, befahlen sie, die Väter, im Namen des Zars, daß alle Geistliche auf solche Bücher achten, sie auf den Märkten einkaufen und alle in die Hauptkirchen einliefern, beide verdorbenes und mehr in einer Kirche dulden sollten. Kein Copist sollte mehr ein unrevidirtes Exemplar verkaufen, bei Strafe der Confiscation; selbst die Käufer wurden bedrohet, die eingezogenen Bücher oder sollten revidirt, und an solche Kirchen sollten gegeben werden, welche noch keine hätten. Sonderbare

Ver-

Verordnungen! Denn wer sollte verbieten, wo gute Codices von verdorbenen unterscheiden? Klagt doch der Sobor selbst, daß, weil keine Schulen im Lande wären, sich manche zu geistlichen Stellen meldeten, die nicht Lesen gelernt hätten; von dem Proto-Popen sogar verstand nicht einer Griechisch. (Maximus lebte und schmachtete damals in seiner Klause noch; aber diesen einzigen, zu diesem Geschäfte brauchbaren, alten Mann brauchte man nicht!) — Nun, da also an gute, berichtigte Kirchenbücher noch nicht zu denken war, so wollte der Zar wenigstens einförmig haben. Erster Anlaß zur Einführung der Druckerey in Rußland: seit dem Jahre 1553 wurde dazu Anstalt gemacht, und die ersten Drucker aus Venedig verschrieben. (Also nicht Liefländische Gefangene haben die Ehre, zu dieser Einführung Gelegenheit gegeben zu haben, wie bisher vermuthet worden war). Dieselben, von 1565 bis 1610, wurden die vornehmsten Kirchenbücher in Menge gedruckt. Die Herausgeber, Metropoliten und nachher Patriarchen, gestehen und versichern zwar, corrigirt zu haben, erklären sich aber alle für Idioten und Sünder, und vermuthen daher, daß noch viel Unrichtiges stehen geblieben sey, deswegen sie Gottes Barmherzigkeit um Verzeihung, so wie Mit- und Nachwelt um Berichtigung anrufen.

Die Demetrischen Unruhen zerstöhrten die Hauptdruckerey; der neue Patriarch, Filaret, des Zaren „geistlicher und fleischlicher Vater,“ stellte sie wieder

her, und machte, auf Veranlassung einer entdeckten falschen Lesart, das alte Project zum drittenmal rege. Der Patriarch fand um das Jahr 1620, in den, unter den Zar Fedor gedruckten Missalen, in dem Gebete bey der Wasserweihe: „heilige dieses Wasser mit dem heiligen Geiste und mit Feuer (i ognem);“ den Zusatz „ognem“ traf er aber in ältern slavonischen Abdrücken und Manuscripten nicht an. Der damals in Moskau anwesende Patriarch von Jerusalem versicherte: daß auch im Griechischen dieses Wörtchen fehle; und erhielt den Auftrag, sich nach seiner Rückkunft deshalb auch mit den übrigen morgenländischen Patriarchen zu besprechen. Diese fertigten nun im Jahre 1625 eine eigene Gesandschaft nach Moskau ab, die alles das bestätigte.

Jetzt erließ Filaret 1626, in des Zaren und seinem Namen, ein weitläufiges Circular (S. 46 — 51) an alle russische Geistliche, mit dem Befehl bey Strafe der Absetzung: daß sie alle, neuerlich gedruckte Exemplare des Sluschebnik's und Potrebnik's zu sich nehmen, und das ognem mit Tinte und Gummi, vermittelst eines Pinsels, oder wer den nicht hätte, mit dem Finger, so überstreichen sollten, daß man ja das alte Wort nicht mehr sehe. Von der Zeit an veranstaltete dieser Patriarch neue Abdrücke von allerley Kirchenbüchern, und noch mehrere lieferten seine Nachfolger Joasaf und Josif. Alle melden, sie hätten gute alte Manuscripte zusammengesucht, und darnach corrigirt; gleichwohl

wohl vermuthen sie (gerade, wie die vorigen Herausgeber) noch viele Fehler darin, deren Verbesserung sie geschickten Lesern empfehlen. Namentlich klagt Josif S. 59.: daß es, da nirgends Schulen wären, keine, zu solchem Geschäfte brauchbare Leute gebe. Der vierte Angriff wurde weit ernster und weit gescheiter, und auch feyerlicher und kostspieliger, als die drey vorhergegangenen gemacht. Nikon wurde 1652 Patriarch, und schon 1654 rief der Zar Alexej ein Concilium unter seinem eigenen Vorsitze zusammen, um endlich einmal das so oft angefangene Werk zu Stande zu bringen. Alle Obergeistliche des Reichs, 36 an der Zahl, fanden sich dabei ein. Völlig die alten Klagen kamen wieder vor, über Uebersetzer und Abschreiber, über die Abweichungen der neuern, gedrukten, slavonischen Ausgaben, von den ältern, geschriebenen und gedruckten griechischen und slavonischen.

Einmüthig ward nun abermal das Corrigiren beschlossen, dießmal aber unter planmäßigen Vorbereitungen. Fürs erste wurden allen Klosterbibliotheken im Reiche ihre alten Manuscripte abgefodert. Dann wurde wegen der Originale nach dem Oriente geschrieben, und die dortigen Patriarchen zur Einwilligung und Beyhülfe eingeladen. Der Patriarch in Constantinopel, Paisij, rief hierzu ein eigenes Concilium zusammen; 39 vornehme Geistliche billigten das Vorhaben der Moskauer Kirchenversammlung, und schickten im Jahre 1655 ihre Schlüsse mit einem Schreiben, voll von Lobeserhebungen, an

den Zar ab; denn es schmeichelte ihnen, daß die russische Kirche mit der ihrigen vollkommen Eins seyn wollte. Zugleich kamen vom Berge Athos und aus andern der vornehmsten morgenländischen Klöster über 500 Manuscripte in Moskau an, von denen einige 4, 5, bis 700 Jahre alt, ein (noch vorhandenes) Evangelien-Buch aber gar vom Jahre 665 seyn sollte. — Sogleich, und noch in eben dem Jahre 1655, setzte der Zar ein zweites Concilium in Moskau an, auf welchem, außer dem Moskauer Patriarchen und dem ganzen inländischen hohen Klerus, noch zwey andere Patriarchen, die von Antiochien und Serbien, zugegen waren. Nun fing das Conferiren und Corrigiren wirklich an; alle vorige Drucke wurden nach den alten Drucken und Manuscripten, und nach den eingesandten griechischen Originalen verändert. Aber mitten in der Arbeit ereignete sich wieder ein Unfall. Der Patriarch Nikon veruneinigte sich (aus ganz andern Ursachen) mit seinem Zar, und legte 1658 trotzig das Patriarchat nieder. Es blieb seitdem über 8 Jahre lang unbesetzt; indeß machte er sich neuer, schwerer Vergehungen schuldig (s. Sammlung Russischer Geschichten, B. V. S. 536., vergl. mit Bolkow Gesch. Peters des Großen S. 108). Hauptsächlich gegen ihn ward im J. 1666 das dritte Concilium in Moskau gehalten; der Väter waren 68, und darunter die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien in Person, nebst vielen andern aus dem Oriente, die zugleich Vollmachten von den übrigen geistlichen Behörden des Morgenlandes mitgebracht hatten.

Diese setzten dem Nikon feyerlich ab, nicht aber seiner Bücherveränderung wegen; vielmehr bestätigten sie solche, setzten das Corrigiren fort, und besorgten neue Abdrücke. (Schade, daß die Namen und Eigenschaften derjenigen, welche diese kritischen Arbeiten eigentlich verrichteten, nirgends angeführt sind.) — Da sich jenes Concilium auch den dritten Schritt erlaubt hatte, die Schlüsse des Sto s glavny Gobora zu verwerfen und zu verwünschen; auf welche sich die Wiedersprenstigen bisher am meisten gesteift hatten (Golikow S. 57): so war der Lärm nun lauter.

Das erste corrigirte Buch war im Jahr 1653 ins Publikum gekommen; darin war z. B. richtig Iησους statt des bisherigen Ιησους gedruckt. Mit Recht aber erinnert Golikow: man wäre bey der Sache zu rasch verfahren, und hätte billig vorher das einfältige Volk zu einer solchen Reform vorbereiten sollen. Der große Haufe stutzt bey jeder Neuerung. Wie würde sich der, bey weitem größere Theil des deutschen und holländischen Publicums geberden, wenn man ihm Fater, Folk, for ꝛc. für Vater, Volk, vor, nach der, wenn gleich erweißlich vernünftigern schwedischen und dänischen Orthographie, anböte, oder aufdränge? Hier galt es vollends einen heiligen Namen, also galt es die Religion, und nicht Buchstaben, sondern der alte, wahre Glaube war nun verändert, d. i. verdorben. Mag es seyn, daß anfänglich einige Unkultivirte, aus wahrer Ueberzeugung, in der Einfalt ihres Herzens, und aus thierischer Anhänglichkeit an das

Gewohnte, diese wohlthätigen Neuerungen, die der Menschenverstand heischte, verworfen haben. Nur wars die äußerste Inconsequenz, daß sie alle Drucke vor Nikon annahmen, und als unverfälscht verehrten (und das thun sie jetzt noch), in denen allen doch ohne Ausnahme, laut den eigenen Geständnissen der Herausgeber, schon Veränderungen in Menge gemacht, und noch mehrere gewünscht worden waren; — daß sie eine Arbeit verläßterten, auf die, vom Jahre 1518 an bis dahin, nicht nur alle russische Metropoliten und Patriarchen, sondern die ganze morgenländische Kirche, in ihren angesehensten Häuptern, gedrungen hatte; — endlich daß sie für ihre Gegenpartey den Namen Nikonianer als Schimpfnamen aufbrachten, da doch die von Nikon nur angefangenen Veränderungen erst durch das Concilium, das ihn absetzte, die kirchliche Sanction erhalten. Indessen ging der Unsinn der Leute schon so weit, daß kein Altgläubiger (Staroobriadzhi, oder Raskolnike) mehr mit einem Nikonianer aus einer Schüssel aß. Doch zu einer fürchterlich großen Secte, die in der Folge Thron und Altar bedrohte, würden sie nie aufgewachsen seyn, wenn sie nicht früh einige tollkühne Anführer bekommen hätten. Diese ersten Raskolniken-Chefs waren alle Wuth und Rache schnaubende Mißvergnügte; es waren Geistliche, die der strenge Nikon, wegen Verbrechen, beym Antritt seines Patriarchats abgesetzt hatte. Ein solcher war der berüchtigte Avvakum (Habakuk), so nachher Paul, Bischof von Kolomna, den Nikon gar hatte

peitz

peitschen lassen (Golikow S. 114.) Noch jetzt sind die meisten, die zu den Raskolniken überlaufen, und sie als Geistliche bedienen, Flüchtlinge, die der verdienten Bestrafung ausweichen, oder niedrige Geistliche, die Popen werden wollten, aber nicht dahin gelangen konnten u. s. w.

Die Kirchenbücher-Revision ist also der erste und einzige Anlaß zur Raskolniken-Secte, so wie zur Einführung der Druckerey in Moskau gewesen. Durch diese neue Kunst entging den Abschreibern der größte Theil der Nahrung, welche das Mißvergnügen dieser Leute nährte. Uebrigens halten sie sich für besser, als andere, besuchen ihre Privatkonventikeln, und machen das Kreuz, wenn sie sich bekreuzigen, anders als die Russen. Die Russen thun es bekanntlich von der Rechten zur Linken, die Raskolniken aber von der Linken zur Rechten, und zwar blos mit dem Zeige- und Mittelfinger. Es geht diesen Eiferern so, wie mehrern unwissenden Leuten, die, ohne Kenntniß des Orients, den Lokal- und Temporalverhältnisse, über die Bibel kommen, und nun alles nach ihrem eingeschränkten Kopfe syllabisch oder mystisch verstehen.

Schließlich noch die Bemerkung, daß der Name Raskolnik so viel als Schismatiker bedeutet, von dem russischen Worte, Raskol, das Schisma, die Trennung.

IV.

Dogmatik.

1. Ueber den biblischen Begriff der Rechtfertigung, nach D. J. Ph. Gabler *).

Δικαιος, צדיק, heißt zunächst derjenige, der so ist, wie er seyn soll, rechtschaffen, und dadurch den Beifall Gottes erhält. Dergleichen waren aber weder die Juden, noch die Heiden zur Zeit Jesu. Die Heiden waren ἁμαρτωλοι, die Juden wollten δικαιοι werden durch ihr Gesetz, und doch konnte ihnen dieses Gesetz nicht die wahre δικαιοσυνην (die Gott wohlgefällige Beschaffenheit) geben; dadurch wurden sie nicht, was und wie sie seyn sollten. Um also doch den Menschen sein Wohlgefallen wieder schenken zu können, veranstaltete Gott das Christenthum, als Mittel dazu; er errichtete durch Jesum einen neuen Bund mit den Menschen (die christliche Religion), welchen Jesus mit seinem Blute einweihete, (αἱμα της καινης διαθηκης). Der Glaube (πιστις), d. h. die Annahme des Christenthums, der

*) Neuestes theologisches Journal. Herausgegeben v. D. Joh. Phil. Gabler, Prof. in Altdorf. Nürnberg, b. Monath und Kußler 1802. Zehnten Bandes sechstes Stück. S. 613 — 616.

der Glaube an Jesum, als Mittler zwischen Gott und den Menschen (μεσιτης της καινης διαθηκης) und an dessen blutige Weihe des neuen Bundes ist das einzige Mittel, zur δικαιοσυνη, d. i. zu der Gott wohlgefälligen Beschaffenheit zu gelangen, da sonst weder im Judenthum, noch im Heidenthum ein Mittel dazu vorhanden ist. So werden die Menschen durch die Annahme des Christenthums (πιστις) δικαιοι, d. i. so, wie sie seyn sollen (rechtschaffen), um wieder das göttliche Wohlgefallen zu erhalten, weil sie dadurch in einen neuen Bund mit Gott treten und sich in die neue, von Gott selbst festgesetzte Heilsordnung begeben. In unserer Sprache und nach unsern Begriffen würden wir sagen: weil sie sich durch das Christenthum in eine neue moralische Ordnung begeben, wodurch sie allein Gott, dem Allerheiligsten, wohlgefallen können. Diese πιστις dient ihnen also statt der δικαιοσυνη, die ihnen bisher mangelte, und wird bei ihnen zur δικοιοσυνη (πιστις λογιζεται εις δικαιοσυνην), weil sie nur durch die Unterwerfung unter die neue göttliche Ordnung (πιστις) die gottgefällige Beschaffenheit erhalten, d. i. so sind, wie sie seyn sollen, und dadurch sich wieder das göttliche Wohlgefallen verschaffen, d. i. δικαιωσις. Die Neubekehrten sind δικαιωθεντες, insofern Gott ihnen durch den neuen Bund (die neue moralische Ordnung), in den sie durch die Annahme des Christenthums treten, sein Wohlgefallen wieder schenkt. Damit ist nun natürlich auch Vergebung der vorigen Sünden, und Hoffnung künftiger Selig-

keit

keit verbunden; denn das bisherige Misfallen Gottes an ihnen, das nichts anders als Strafen nach sich ziehen kann, hört nun ganz auf. Diese δικαιωσις ist aber, so wie das Christenthum selbst (der neue Bund), wodurch die Menschen δικαιοσυνην erhalten, ein freies Gnadengeschenk Gottes — weil dieses Mittel, seinen Wohlgefallen zu erhalten, bloß von seinem freien Willen abhieng.

Dieses ist die natürliche Ideenreihe des Apostels Paulus im Briefe an die Römer und in dessen übrigen Schriften, ohne alle philosophische und dogmatische Künstelei, bloß aus der ersten und einfachen Bedeutung von δικαιος abgeleitet. Dabei ist nicht zu läugnen, daß sich in den Schlußreihen des Apostels manches Wortspiel und einiger gelehrter Rabbinismus mit einmische.

---

2. Ist

2. Ist wohl die Kindertaufe spätern Ursprungs, als aus den Zeiten Jesu und der Apostel *)?

Noch niemand, der von der Kindertaufe behauptete, daß sie spätern Ursprungs, als aus den Zeiten der Apostel, sey, hat den Zeitpunkt angegeben, wenn sie eigentlich entstanden sey. Und zudem streitet in der Denkart und Sitte des Zeitalters Alles dafür, daß, vom Anfange an, auch Kinder der Christen getauft worden sind. Der Jude war gewohnt, seine Söhne durch die Beschneidung zur Verehrung des Jehova zu weihen; wie natürlich war es denn, daß er auch als Christ durch die Taufe, die für beide Geschlechter ohne Unterschied angeordnet war, seine Kinder Christo weihete? Der Jude war gewahnt, auch die Kinder der Proselyten zu taufen, wenn ehemalige Heiden Juden wurden; wie natürlich war es denn, daß die Apostel, wenn sie die Aeltern tauften, auch die Kinder mittauften? wenn im N. T. der Taufe eines ganzen Hauses erwähnt wird: so beweiset dieß zwar nicht nothwendig und entscheidend, daß die Kinder mitgetauft worden sind; aber nach den vorher bemerkten Denkarten und Sitten ist dieß doch am wahrscheinlichsten der Sinn der Worte. Warum hätte Tertullian, als er aus Aberglauben die Taufe möglichst lange aufzuschieben rieth, und warum hätte

*) Neue allgem. deutsche Bibliothek. 76. Bdes 7. Heft. S. 470.

hätte Pelagius, als er die Nothwendigkeit der Kindertaufe der Erbsünde wegen läugnete, sich nicht auf den nichtapostolischen Ursprung dieses Gebrauchs berufen, wenn er nicht von den Aposteln eingeführt wäre? Sie hätten ja ihre Behauptung nicht besser geltend machen können, als durch diese Anführung! Sie hätten es ja wissen können, wenn die Kindertaufe erst nach dem Tode der Apostel eingeführt wäre?

Wendet man ein: Tertullian würde die Kindertaufe nicht widerrathen haben, wenn sie von den Aposteln eingeführt wäre? Nach Tertullians Wahn hatte ja Montan den Paraklet erhalten, um die Christen zur höhern Vollkommenheit zu führen! Wie ernstlich hatten sich die Apostel den Meinungen von dem hohen Werthe strenger Enthaltungen und Kasteyungen widersetzt, welche doch Tertullian als den Weg zu einer höhern Vollkommenheit im Christenthume so eifrig empfahl! Oder will man behaupten, die Meinung von der Erbsünde habe die Kindertaufe veranlaßt? Diese Meinung entstand ja erst seit Augustin, und schon zwey Jahrhunderte früher war erweißlich die Kindertaufe gewöhnlich. Oder versteht man unter der Erbsünde, wie die Väter vor Augustin, blos eine, von den Stammältern fortgeerbte Verdorbenheit, Schwäche und nothwendige Sterblichkeit der Menschen? so glaubten die Christen ja diese seit den Zeiten der Apostel schon.

Entschieden dürfte daher wenigstens der spätere Ursprung der Kindertaufe nicht behauptet werden; es wä-

wäre denn, daß man bis jetzt unbekannte Zeugnisse, oder stärkere Beweise, als bisher dafür angeführt werden konnten, herbeybringe. Es ist aber, so lange noch die Kindertaufe beybehalten werden soll, nicht zu wünschen, daß unter der gebildeteren Jugend sich die Meinung verbreite, daß die Kindertaufe nicht von Jesu angeordnet sey. Die wohlthätigen, sittlichen Wirkungen der Kindertaufe, zunächst bey den Aeltern, und in der Folge auch bey den erwachsenen Getauften durch Erinnerungen an dieselbe, hängen vorzüglich von der Achtung für dieselbe, als einer Anordnung Christi, ab.

---

3. Ueber die Lehre vom h. Abendmahl *).

I. Dessen Einsetzung.

Die Einsetzung geschah des Abends, kurz vor dem Leiden und Sterben Jesu, auf dem Osterfeste der Juden, in Gegenwart der zwölf Jünger. Der Zweck Jesu dabei war, seinen Jüngern sowohl, als allen Christen der folgenden Zeiten, ein Erinnerungsmittel an sein Leiden und Sterben zu geben (Luc. 22, 19).

II. Abendmahlsfeier.

1) Achtung für dieselbe. Für die feierlichste unter allen christlichen Religionshandlungen wurde in den ersten Zeiten das Abendmahl angesehen, von welcher ausgeschlossen zu seyn, die empfindlichste Kirchenstrafe war. Um das sechste Jahrh. fieng diese Achtung zu sinken an, welches die tägliche Feier derselben, und besonders die eingeführten stillen Messen verursachten.

2) Ausschliesung davon. Im ersten und in den folgenden Jahrh. alle Ungläubige. Niemand, sagt Justin der Märtyrer, darf von der Speise, welche bei uns Eucharistie heißt, genießen, als

*) L. W. Wittich, Handbuch der christl. Kirchen- und Dogmengeschichte. 1 Th. Erfurt, in der Henningschen Buchhandlung. 1801. 4.

als wer glaubt, unsere Lehre sey wahr, sich durch das Bad zur Vergebung der Sünden und Wiedergeburt hat abwaschen lassen, und nach den Anweisungen Christi lebt. (Apol. maj. S. 98).

Im dritten Jahrh. die Büssenden, und die, welche noch nicht getauft waren. (Arnold Kirchen- und Ketzerhist. Th. 1. B. 3. C. 5. §. 16.)

Im vierten Jahrh. die Katechumenen, Büßenden, ingleichen diejenigen, welche man für Besessene hielt. (Schlegels A. v. Mosheims Kirchengesch. Th. 1. S. 558). Doch wurde im fünften Jahrhunderte hierbei eine Aenderung gemacht. Man ließ auch die Besessenen am Abendmahle Theil nehmen, weil man glaubte, daß sie vorzüglich desselben bedürftig wären. (Schröckh Kirchengesch. Th. 8. S. 441).

3) Begehung derselben. a) Art und Weise. Die ersten Christen hielten das heil. Abendmahl bei der Mahlzeit und besonders bei ihren gemeinen Liebesmahlen, wobei ihr Hauptzweck auf Erinnerung an Jesum und Verkündigung seines Todes gieng. (Arnold a. a. O. Th. 1. B. 1. C. 2. §. 6.) Nachher theilten in den religiösen Versammlungen der Christen die Diener der Religion das, mit gewissen Gebeten consecrirte Brod und Wein aus, es wurden damit Liebes- oder Freundschaftsmahlzeiten verbunden, und diese mit dem Friedenskusse beschlossen. (Apostg. 20, 7. Boehmer diss. jur. eccl. p. 223. Moerlin de Agapis.) Wenn, beschreibt unter

ter andern Justin der Märtyrer die Abendmahlsfeier der ersten Christen; wenn der Vorsteher gedankt und das Volk seine Zustimmung bezeugt habe, so theilen die, welche bei uns Diakonen heißen, einem jeden Anwesenden von dem, durch Danksagung geweiheten Brode und Weine, um davon zu nehmen, aus, und bringen es auch den Abwesenden. (Apol. maj. S. 98.)

Im dritten Jahrh. wurden bei dieser Feier längere Gebete und mehrere Pracht eingeführt, und man soll sich auch schon damals goldener und silberner Gefässe dabei bedient haben. (Schlegel a. a. O. Th. 1. S. 372.)

Im vierten Jahrh. kam die sogenannte Anbetung der sichtbaren Zeichen auf, welche die Gewohnheit einiger Priester veranlaßte, die das geweihte Brod in die Höhe hoben, damit es vom Volke gesehen und verehrt würde. (Schlegel a. a. O. S. 532.)

Im fünften Jahrh. wurde, nach der Beschreibung des Verfassers der apostolischen Verordnungen (Constit. apost. L. 8. c. 9. L. 2. c. 57. L. 8. c. 13.), das Abendmahl auf folgende Weise gefeiert: Wenn vor der Consecration des Brodes und Weines den Büßenden und Katechumenen geboten war, hinweg zu gehen; so forderte man die Gläubigen auf, niederzuknien. Der Diakonus rief aus: Christum lasset uns unsere Knie beugen, und Gott durch Christum bitten. Alle gläubige Weiber, Jungfrauen, Kin-

Kinder, und dann die übrigen Gläubigen kamen mit Ehrerbietung ohne Geräusch zum Altare. Der Bischoff gab ihnen die Oblation, und sagte: der Leib Christi, und sie antworteten: Amen! Der Diakonus hielt den Kelch, gab denselben und sagte: Das Blut des Herrn, der Kelch des Lebens, und das Volk antwortete wieder: Amen!

Im sechsten Jahrh. wurde die Pracht und der Glanz bei Zurüstung und Austheilung des heil. Abendmahls sehr vermehrt, welches man vorzüglich aus den, vom P. Gregor dem Großen vorgeschriebenen Ceremonien erkennen kann. (Th. Chr. Lilienthal, de Canone Missae Gregoriano, Leiden 1740.)

Im zwölften Jahrh. führte der päpstliche Legat zu Köln, Guido, den Gebrauch ein, daß das Volk bei der Elevation des Sakraments in der Messe auf das, mit einer Schelle gegebene Zeichen niederfiel und bis auf die Segnung des Kelchs in dieser Stellung blieb. (Albericus in chron. ad. a. 1200).

Im dreizehnten Jahrh. findet man, daß das geweihete Brod im Abendmahle in glänzenden Gehäusen (Monstranzen) aufbewahrt, Lichter dabei angezündet wurden, und man in der Meinung stand, Gott wohne gleichsam in diesen Gehäusen in Gestalt des Brodes. Zu einem Kranken wurde diese Monstranz mit einem feierlichen Aufzug über die Gasse getragen (Schlegel a. a. O. Th. 2. S. 761.)

b) Personen dabei. Den Dienern der Religion wurde schon in den ersten Zeiten die Haltung

tung der Feier des heil. Abendmahls anvertraut. Nach einer Verordnung der Kirchenverf. zu Arles (J. 314.) wurden die Diakoni von der Haltung der Feier des heil. Abendmahls ausgeschlossen. (Labbe concil. Tom. I. p. 1421. Longueval histoire de l'eglise Gallicane. Tom. I. p. 182.) Fremden Bischöffen aber, die in eine Stadt kamen, wurde zu konsecriren erlaubt. (Rößler Bibl. der Kirchenverf. Th. 4. S. 303.) Ob man im Nothfalle sich selbst das heil. Abendmahl geben könne? entscheidet Basilius (Epist. XCIII. p. 186. seq.) bejahend, weil dieses durch eine alte Gewohnheit bestätigt wurde. Alle Menschen in den Einöden, sagt er, wo kein Priester ist, ingleichen die Laien zu Alexandrien und in ganz Aegypten haben das Abendmahl meistentheils bei sich im Hause, und genießen es, wann sie wollen. (Schröckh Kirchengesch. Th. 13. S. 128.)

4) Brod dabei. a) Dessen Beschaffenheit. Ob man gesäuertes, oder ungesäuertes Brod beim heil. Abendmahle gebrauchen müsse, darüber stritten im zehnten Jahrh. Griechen und Lateiner. (Schröckh Kirchengesch. Th. 21. S. 210. 215. 217. Cramers Fortsf. von Bousets Gesch. der Welt Th. 5. B. 1. S. 281.)

Der Stifter dieses Mahles, Jesus, bediente sich wohl des ungesäuerten Brodes, weil es zur Zeit des jüdischen Pascha war. Allein die Christen haben vermuthlich schon zur Zeit der Apostel ihr Abendmahl von gemeinem Brode gehalten; denn darauf führt die Beschreibung desselben in der Apostelgeschich-

schichte. Daß sie in der Folge, viele Jahrhunderte nach einander, gesäuertes Brod dazu angewandt haben, läßt sich wohl darum nicht bezweifeln, weil sie zu ihrem Abendmahl die freiwilligen Gaben an gewöhnlichem Brode und Weine nahmen, welche in die gottesdienstlichen Versammlungen mitgebracht wurden.

b) Dessen Verehrung. Brodverehrung war eine natürliche Folge der Transsubstantiation und die Hauptstütze dieser Lehre. Ueber das Alterthum derselben ist sehr gestritten worden. Daille (disput. adv. Lat. L. II.) hat am ausführlichsten gezeigt, daß sie vor dem dreizehnten Jahrh. schwerlich aufgekommen seyn kann. Man führt zwar für die Einführung derselben im vierten Jahrh. mehrere Stellen aus dem Ambrosius und Augustin an, für die im fünften Jahrh. eine Stelle aus Theodoret, wo er diejenigen widerlegt, welche Christo die Ehre der Anbetung verweigerten, — — im sechsten Jahrh. die Anrede des Dionysius Areopagita an das Abendmahl: O göttliches und heiliges Sakrament, offenbare dich uns deutlich, entblöße die räthselhaften Hüllen, welche dich symbolischer Weise bedecken, und erfülle unsere Seelen mit einem glänzenden und ungewöhnlichen Lichte. Ferner einige Stellen aus den Liturgien des heil. Jacobus Basilius und Chrysostomus, wo die Gaben des gesegneten Brodes überstinnlich, unbefleckt, herrlich und furchtbar genennt werden, — — im siebenten Jahrh. die Gewohnheit der Griechen,

die Hostie vor der Communion zu erheben, — — im achten Jahrh. die Frage Stephanus des Jüngern an den K. Constantinus Copronymus: ob er auch die Antitypen des Leibes und Blutes Christi aus der Kirche verbannen wolle, welche die Christen anbeteten, — — im zehnten Jahrh. den, in der französischen Kirche damals üblichen Gebrauch, Lichter bei der Abendmahlsfeier anzuzünden, und mehrere Verordnungen, welche die Beförderung der Ehrerbietung gegen das Abendmal betrafen (Cramers Forts. v. Bossuets Gesch. der Welt. Th. 5. B. 1. S. 305. fg.)

Allein erst im dreizehnten Jahrh. findet man Befehle und Verordnungen, das Brod im Abendmahle zu verehren. Ein damaliger Schriftsteller, Cäsarius von Heisterbach (Dialog. de miraculis L. IX.) erzählt: daß der Cardinal Wido, ehemals ein Cistercienserabt, als er im Jahre 1203 nach Köln kam, um die Wahl Otto IV im Namen des Papstes zu bestätigen, die gute Gewohnheit durch seinen Befehl eingeführt habe, daß, wenn die Hostie in die Höhe gehoben würde, die ganze, in der Kirche versammelte Gemeinde beim Anschlage der Glocken um Vergebung bitten, und solchergestalt bis zur Einsetzung des Kelches auf die Erde hingeworfen liegen sollte. Er verordnete auserdem, daß, so oft das Abendmahl zu einem Kranken getragen würde, der vorangehende Schulmeister oder Glöckner solches mit dem Glöckchen anzeigen sollte, damit sowohl die auf den Straßen Gehenden,

als

als die in den Häusern wohnenden Christum anbeten möchten. Honorius III. (in Decretal. Greg. IX. L. III. tit. 41. de celebrat. Miss. c. 10. p. 604. ed. Boehm.) verordnete: jeder Priester solle seine Gemeinde fleißig belehren, daß, wenn bei der Feier der Messe die heilsame Hostie empor gehalten werde, sich jedermann ehrerbietig verneigen und eben dieses auch thun müsse, wenn sie zu einem Kranken getragen würde. Dieses Niederknien beim Vorbeitragen der Hostie hatte schon vorher die Synode zu Saintes (J. 1298.) anbefohlen, und dafür zehn Tage Ablaß versprochen. (Harduins concil. Tom. VII. c. 7. p. 847.) Die Kirchenversammlung zu Trident (J. 1554.) that diejenigen in den Bann, welche behaupteten: sowohl daß Jesus Christus im Abendmahle nicht mit dem Dienste der Latrie, und eben so wenig mit einer äußerlichen Verehrung müsse angebetet werden, als auch, daß die geweiheten Hostien nicht in öffentlichen Processionen umhergetragen werden dürften, um sie von dem Volke anbeten zu lassen; zugleich erklärte diese Kirchenversammlung: daß jeder Christ das Sakrament der Eucharistie mit dem, dem höchsten Wesen gebührenden Dienste der Latrie verehren müsse. (Cramer I. d. S. 324. Schröckh Kirchengesch. Th. 28. S. 58. fg.)

c) Brodverwandlung oder Transsubstantiation. Wenn dieses Wort zuerst in der christlichen Kirche aufgekommen, darüber wurde gestritten. Einige glauben im zehnten Jahrh., wo

daſſelbe Stephan, Biſchoff von Autun, ſoll gebraucht haben. (Tractat. de Sacramento. Alteris in Bibl. Maſ. vett. Patr. tom. XX. p. 1872. ſq.) Allein deſſen ſein Zeitalter wird unrecht in das zehnte Jahrh. geſetzt, ſondern gehört in das zwölfte Jahrh., wie auch die Franzöſiſchen Benediktiner (Hiſt. Litt. de la France T. IX. p. 203.) dieſes erkannt haben. Allem Anſcheine nach iſt es zuerſt in dieſem (12.) Jahrh. aufgekommen, wo Hildebert, Erzbiſchoff von Tours, daſſelbe in einer Predigt gebraucht. (Hildeb. Cenomanens. Sermo XCIII. Synodicus ad Sacerdotes. p. 689. in Opp. Paris 1708. fol.).

Die Lehre ſelbſt, daß die Subſtanz des Brodes im Abendmahle nach der Einſegnung in den wahren Leib Chriſti verwandelt werde, hatte ſchon im neunten Jahrh. Paſchaſius Radbert, Abt zu Corbie, oder vielmehr Anaſtaſius von Sinai im ſechſten Jahrh. den erſten Grund, ihre öffentliche dogmatiſche Gültigkeit erhielt ſie aber erſt im dreizehnten Jahrh. auf der ökumeniſchen Synode im Lateran, (J. 1215.) wo P. Innocentius III. ſie förmlich beſtätigte, und vor ein Werk der göttlichen Allmacht erklärte. Dieſer Beſtätigung aber ungeachtet gab es doch um die Mitte deſſelben Jahrh. Leute, welche anders dachten, beſonders war dies bei den Pariſer Theologen der Fall. (Schröckh Kirchengeſch. Th. 28. S. 70.) Unter den Griechen fand dieſe Lehre um dieſe Zeit vielen Beifall, welches mehrere Stellen ihres vornehmſten Gültigkeitslegers, Theophylactus, beweiſen. (Commentar.

ter. in Matthaei C. XXVI. p. 162. in Marci C. XIV. p. 272. Lutet. Paris 1631. fol. Schröckh a. a. O. 72.)

d) Dessen Zubereitung. Einer besondern Methode, das Brod zum Abendmahle zuzubereiten, bediente man sich im eilften Jahrh. Man laß die Körner des Getraides damals aus, reinigte die Mühlen, und ließ alles beim Backen durch heilige Personen verrichten.

5) Consecration des Abendmahles. Spuren hievon findet man schon im ersten Jahrh., wo von den dargebrachten Geschenken an Brod und Wein so viel, als die Austheilung des heiligen Abendmahls erforderte, durch gewisse Gebete, die einer von den Bischöffen sprach, und das Volk mit Amen bekräftigte, geheiligt, consecrirt wurde. (Schlegels A. von Mosheims Kirchengesch. Th. 1 S. 156.)

Im neunten Jahrh. verordnete P. Leo IV., daß der Priester bey Consecrirung der Oblaten, mit den beyden ersten ausgestreckten Fingern und eingebogenen Daumen das Kreuz in gerader Linie über die Hostie machen sollte, um mit diesen drey Fingern die Dreieinigkeit zu bezeichnen. (Cramers Fortsetz. Gesch. d. Welt Th. 5 B. 1 S. 265.)

Der Nutzen dieser Consecration soll, nach der Meinung Gregorius, darin bestehen, daß das anfänglich gemeine Brod nun der Leib Christi heiße,

und

und den Priester dabey ehrwürdig und hochgeschätzt mache. (Schrökh Kirchengeschichte Th. 14 S. 139.)

6) Genuß desselben. a) Von allen Christen nach der Absicht Christi (1 Cor. 10. 16. 17. 21. 11. 20 — 29.) Die Kirchenversammlung zu Toledo (J. 400.) verordnete: daß alle Christen, welche in die Kirche kommen, am Genusse des heil. Abendmahles Antheil nehmen sollten, oder sich unter die Büßenden zu stellen hätten, widrigenfalls sie aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen wären. (Harduins Concil. T. 1 p. 993. ꝛc.)

b) Von Kindern. Daß schon im dritten Jahrh. den Kindern in der Kirche zu Karthago und in mehreren morgenländischen Gemeinen das heilige Abendmahl ertheilt wurde, bewiesen Stellen des Bischoffs Cyprian und der Apostolischen Kirchenverordnungen. (Schrökh Kirchengesch. Th. IV. S. 218 — 220.) Der Abendmahlsgenuß von Kindern wurde auch für sehr nothwendig gehalten. Unter andern sagt Augustinus de peccatorum meritis et remissione Lib. III. T. X. Opp. Antv.) wenn dieses Sakrament den Kindern fehle, so glaubten sie nicht an den Sohn Gottes, und der Zorn des Höchsten bleibe über ihnen. Man glaubte auch, den Kindern diesen Genuß aus dem Grunde nicht versagen zu dürfen, weil sie durch die Taufe Mitglieder der Kirche geworden wären. (Cramers Forts. v. Bossuets Gesch. d. Welt Th. 2. S. 375). Aufgehoben wurde diese Kindercommunion im dreyzehnten

ten Jahrh., wo unter andern mehrere französische Kirchenversammlungen dieselbe untersagten, (Concil. Burdegal. a. 1255. c. 3. p. 471. ap. Harduin T. VII. Concil. Claromont. a. 1268. ib. p. 593.) weil sie vermuthlich befürchteten, daß bey dem Genuß von Kindern etwas von dem geweihten Brode und Weine umkommen möchte. Doch verordnete man, daß von dem siebenden Jahre an die Kinder zur Communion sollten zugelassen werden. (Synod. Bajocens. a. 1300. c. 16. ib. p. 1228.)

c) Von Sterbenden. Die Kirchenvers. zu Nicäa (J. 325.) verordnete: den Sterbenden das h. Abendmahl auf ihr Verlangen zu reichen, doch aber nicht ohne einige Prüfung. (Harduins concil. T. I. p. 345 ꝛc.) Diesen Genus hielt man für Sterbende für so nothwendig, daß man ihnen Brod und Wein in den Mund steckte, (Rößler Bibl. der Kirchenvers. Th. 4. S. 173.) und diejenigen, welche das Brod nicht mehr nehmen konnten, wenigstens den Wein trinken ließ. (Concil. Tolat. XI. car 11. p. 1028. T. III. Hard.)

d) Verordnungen wegen der Art und Weise des Abendmahlsgenusses. Die Kirchenvers. zu Hippo (J. 393.) verordnete: das h. Abendmahl nüchtern zu genießen. (Harduin l. c. p. 882.) Nach dem vierten Canon der Kirchenvers. zu Toledo (J. 400) soll derjenige, welcher das heil. Abendmahl von einem Geistlichen annimmt und nicht genießt, als ein Kirchenräuber fortgetrieben werden. (Harduin l. c. T. 1. p. 993.)

7) Ge-

7) **Genuß desselben unter einer Gestalt.** Bis auf das dreizehnte Jahrh. war von den Christen das h. Abendmahl jederzeit unter beiderlei Gestalt (Brod und Wein) genossen worden. Von dieser Zeit an aber entsprang aus dem Grundsatze, der ganze Christus werde unter einer jeden, von beiden Gestalten mitgetheilt, durch die vergrößerte Besorgniß der Gefahr des zu verschüttenden Blutes Christi, durch die Meynung von den Vorzügen des geistlichen Standes vor dem weltlichen, die Gewohnheit, den Laien den Kelch im Abendmahle zu entziehen, Anfangs, am Ende des eilften Jahrh., tadelte man nur diejenigen, welche den Leib Christi in den Wein eintunkten, und damit ein vollständiges Abendmahl zu genießen glaubten. Urban II. befahl deswegen auf der Synode zu Clermont (J. 1095.): daß niemand am Altar den Leib und das Blut Christi anders als jedes besonders nehmen sollte; es müßte denn aus Noth oder Vorsicht geschehen. (Harduin concil. T. VI. P. II. c. 28. p. 1719.) Einige Prälaten thaten um eben diese Zeit den Vorschlag, den Laien den Kelch im Abendmahle nicht zu reichen, und nachdem für diese Meynung nicht allein gelehrte Theologen, sondern auch die Anführer der beiden ausgebreitetsten Orden sich erklärt hatten, so war es kein Wunder, daß sie von den vorzüglichsten Kirchen der blühendsten europäischen Reiche angenommen wurde. Merkwürdig ist hier eine Verordnung des General-Capitels des Cistercienser-Ordens vom J. 1261, worin gesagt wird: daß, weil aus dem Genuße vom Blute des Herrn, das die Personen des Ordens nach der Com-

Communion im Kelche empfangen, große Gefahr entstünde, und künftig noch größere entstehen könnte, weder kein Mönch, kein Laienbruder und keine Nonne denselben, sondern nur die Priester des Altars den Kelch nach der gewöhnlichen Art erhalten sollten. (Martene thesaur. Anecdotor. Tom. IV. p. 1418.) Heftige Unruhen entstanden über diese Entziehung des Kelchs, hauptsächlich in Böhmen. Diese veranlaßten, daß auf der Kirchenverf. zu Costnitz (J. 1415) die Lehre vom Genusse des Abendmahls unter beider Gestalt, als eine Ketzerei verworfen, und die Lehre vom Genusse unter einer Gestalt bestätigt wurde. (Herm. von der Hardts magnum oecumenicum Constantiense concilium. Helmst. 1700. Richers histor. concil. general. Libr. II. c. 3. p. 70.) Die Hussiten aber bewirkten, daß auf der Kirchenversamml. zu Basel (J. 1431) ihnen der Genuß unter beider Gestalt zugestanden wurde. (Hardduins concil. Tom. VIII. p. 1103. Richers I. c. libr. III. p. 20 sq.)

8) Mißbrauch damit. Man gab das heil. Abendmahl im vierten Jahrhundert auch Todten, in der Meinung, daß man ohne dasselbe nicht könne selig werden, (Arnold Kirchen- und Ketzerhist. Th. I. B. 4. C. 6. §. 9.), welches aber durch die Trullanische Synode (Can. 83.) untersagt wurde. (Harduins concil. Tom. III. p. 1692.)

Im fünften Jahrh. ließ man oft Besessene daran Theil nehmen, weil man sie desselben für am meisten benöthigt hielt. (Schröckh Kirchengesch. Th. 8. S. 441.)

S. 441.) Nach einer Nachricht des Nicetas, unterschrieben auf der achten ökumenischen Synode zu Constantinopel die Bischöffe daselbst die Schlüsse dieser Synode mit geweihtem Abendmahlweine (Schröckh a. a. O. Th. 24. S. 172. f.) und P. Gregorius I. soll einige Tropfen dieses Weines mit der Tinte vermischt haben, mit welcher er das Anathema wider den Pyrrhus unterzeichnete. (Cramers Fortf. von Bossuets Gesch. der Welt Th. 4. S. 659.)

9) Ort der Abendmahlsfeier. In der Kirche und sonst nirgends soll, nach der Meinung Cyrills, B. von Alexandrien, das heil. Abendmahl gefeiert werden. (Rößler Bibl. d. Kirchenverf. Th. 8. S. 189.) Es wurde auch auf der Kirchenversammlung zu Laodicea in der Mitte des vierten Jahrh. (Can. 58.) die Abendmahlsfeier in Privathäusern untersagt. (Schröckh Kirchengesch. Th. 6. S. 257.) Nach der Zeit wurde aber in mehreren Ländern, so in Hessen im siebenzehnten Jahrh., die Feier in Privathäusern zugestanden. (Arnold a. a. O. Th. 3. C. 15. S. 397. b.) Man kann auch wohl aus den Worten Justins, des Märtyrers, „die Diakonen bringen es (Brod und Wein) auch den Abwesenden," schließen, daß in den ersten Zeiten des Christenthums die Privatkommunion nicht so ungewöhnlich gewesen seyn mag. (Apol. maj. S. 98).

10) Sprache dabei. In lateinischer Sprache wurde im neunten Jahrhundert das heil. Abendmahl an mehrern Orten gehalten. (Geiler tab.

Jahrh.

Jahrh. 9. C. 5.). Im J. 1789 hielt man dasselbe im Kurfürstenthum Sachsen zuerst in deutscher Sprache (Mosheim Kirchengesch. Th. 5. S. 212. A. v. Einem).

11) Wein dabei. Den Abendmahlswein wurde in den ersten Jahrhunderten von den Orientalen mit Wasser vermischt, (Rößler a. a. O. Th. 19. S. 127.) und späterhin auch von den Occidentalen. Im dritten Jahrhundert gebrauchten einige, anstatt des Weins, bloses Wasser, welches man unter andern aus einem Briefe des Cyprian sieht, wo er sich förmlich gegen den Gebrauch des Wassers im Abendmahle erklärt (Schröckh a. a. O. Th. 4. S. 275.). Im sechsten Jahrhundert nahm man, statt des Weins, Weintrauben, auch Most, und im siebenten Jahrhundert sogar Milch (Cramer a. a. O. Th. 5. B. 1. S. 271.).

12) Zeit derselben. In den ersten Zeiten des Christenthums wurde das heil. Abendmahl täglich gefeiert (Seiler tab. Jahrh. 1. C. 5.). Im zweiten Jahrhundert vornehmlich am Sonntage (Schlegel a. a. O. Th. 1. S. 64.). Im dritten Jahrhundert waren sowohl die Tage, als die Zeit der Austheilung verschieden, nach dem Zustande und der Beschaffenheit der Gemeinen. Der einen schien der Morgen, der andern der Nachmittag, und noch andern der Abend dazu bequemer zu seyn (Schlegel ebendas. S. 378. Cyprian de orat. Domini S. 209. ep. 56. S. 90. ep. 45. S. 78. der Baluz. Ausg.). Im vierten Jahrh. wurde dasselbe zwei

bis

bis dreimal in der Woche, im einigen Oftern aber nur am Sonntage ausgetheilt, auch manchmal bei den Gräbern der Märtyrer, nicht weniger bei Leichen gehalten (Schlegel ebd. S. 532.).

Die Kirchenväter, unter andern Augustinus, behaupteten: daß in Anſehung der Zeit zum Genuß des heil. Abendmahls ein jeder ſich nach der Gewohnheit ſeiner Kirche richten müſſe, weil weder die heil. Schrift hier etwas verordnet habe, noch durch eine allgemeine Gewohnheit der Kirche etwas hierin beſtimmt ſey (Rößler Biblioth. der Kirchenverf. Th. 9. S. 435.).

Baſilius glaubt, daß es nützlich ſey, daſſelbe täglich zu genießen. (Epiſt. XCIII. p. 186. Schröckh Kirchengeſch. Th. 23. S. 128.) Gennadius von Maſſilia will dieſes weder loben, noch tadeln, wohl aber rathet er, es jeden Sonntag zu halten (Schröckh a. a. O. Th. 16. S. 505.). Im ſechſten Jahrhundert wurde auf einer Synode zu Agatha verordnet, das heil. Abendmahl wenigſtens dreimal im Jahre zu feiern (Concil. Lateran. can. 18. Henke Kirchengeſch. Th. 1. S. 310.).

Im dreizehnten Jahrhundert befahl Innocentius III. (Concil. Lateran. IV. c. 21. p. 35. ap. Hard. T. VII.) daß ein jeder ächte Chriſt ſeiner Kirche, wenigſtens einmal im Jahre zu Oſtern das Abendmahl empfangen ſollte (Schröckh Kirchengeſch. Th. 28. S. 112.). Im ſiebenzehnten Jahrhundert behauptete Jacob Taubene, daß das heil. Abend-

Abendmahl zum täglichen Gebrauch eingesetzt sey (Arnold Kirchen- und Ketzerhist. Th. 3. C. 15. §. 147. a.).

13) Zweck derselben. a) Erneuerung des Andenkens an Jesum und seine Wohlthaten (Luc. 22, 19. 1. Kor. 11, 24—26.). b) Vereinigung unter einander zur gemeinschaftlichen Liebe, (daher Gemeinschaftsmahl). 1. Kor. 10, 17. c) Ablegung des Religionsbekenntnisses (1. Kor. 10, 16.).

III. Lehren.

1) Der Kirchenväter. Erstes Jahrhundert. Ignatius, Bischoff von Antiochien, ist der erste, welcher des heil. Abendmahls in seinen beiden Briefen an die Christen zu Smyrna und Ephesus, deren Aechtheit aber bezweifelt wird, erwähnt, wo er in dem ersten sagt: „die Christen enthalten sich der Eucharistie und des Gebets, (vermuthlich des Gebets, welches vor der Feier des heil. Abendmahls hergieng) weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie eben dasselbe Fleisch unsers Heilandes sei, welcher für unsere Sünden gelitten, und das der Vater nach seiner Güte auferweckt hat. „Sie gehen also elenderweise verloren, indem sie sich dieser Gnade Gottes widersetzen.“ (Ep. ad Smyrn. C. 7. p. 36.). In dem andern Briefe an die Epheser sagt er: „Ihr brechet mit ihnen (den Bischöffen) ein Brod, welches ein Arzneimittel zur Unsterblichkeit, und ein Gegengift gegen den Tod ist, um in Christo

immer

immer zu leben. (Ep. ad Eph. c. 20. p. 26. ed. Col.).

Zweites Jahrhundert. Justin, der Märtyrer, giebt in seiner ersten Schutzschrift für die Christen umständliche Erläuterungen über das Abendmahl (Apol. 1. p. 128. ed. Oxon.). Diese Speise, sagt er, heißt bei uns Eucharistie, von welcher niemand genießen darf, als wer glaubt, unsere Lehre sey wahr, sich durch das Bad der Wiedergeburt hat abwaschen lassen, und nach den Anweisungen Jesu lebt. Denn wir empfangen dieses nicht wie gemeines Brod, oder wie gemeinen Trank, sondern so, wie Jesus Christus, unser Erlöser, zu unserm Heile, Fleisch und Blut angenommen hat; so sind wir auch belehrt, daß die durch die Gebete, welche seinen Aussprüchen gemäß sind, mit Danksagung geweihte Speise, wodurch unser Fleisch und Blut durch Veränderung genährt wird, jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sey. Denn die Apostel lehren uns in ihren Schriften, die wir Evangelia nennen, daß Jesus Christus ihnen geboten habe, zu thun, wie er that, als er das Brod nahm, dankte und sprach: solches thut zu meinem Gedächtnisse: dieß ist mein Leib: als er eben so den Kelch in seine Hände nahm, dankte und sprach: dies ist mein Blut. In einigen andern Stellen seiner Schriften sieht Justin das heil. Abendmahl als ein Dank- und Lobopfer an, und stellt es so vor. (Dial. cum Tryph. p. 259. 288. 344. 345.).

Irenäus, Bischoff zu Lyon in Frankreich, im zweiten Jahrh., redet in mehreren, oft schwer zu erklä-

erklärenden Stellen vom heil. Abendmahle, aus denen man sieht, daß er gleiche Vorstellungen mit Justin von demselben gehabt hat; Brod und Wein im Abendmahle sind ihm nicht bloße Symbole des Leibes und Blutes Christi, sondern er stellt sich etwas Höheres und Kräftigeres darunter vor. Der Logos vereinigt sich mit dem Brode, und dieses wird dadurch zu seinem Leibe, und zu seiner kräftigen Nahrung, welche den davon genießenden Menschen die Unsterblichkeit ihrer Körper gewährt. Thörigt, sagt er unter andern auch, sind die, welche die Beglückung des Fleisches leugnen, weil dieses der Unverweßlichkeit nicht fähig sey. Wenn das Fleisch nicht selig wird, so hätte auch Christus nicht mit seinem Blute uns erlöst, und der Becher der Eucharistie wäre nicht die Gemeinschaft seines Blutes, und das Brod, das wir brechen, wäre nicht die Gemeinschaft seines Leibes. Denn das Blut kommt nur von Adern und Fleisch, und der übrigen menschlichen Substanz, welche der Logos Gottes angenommen und uns erlöst hat. — So wie wir seine Glieder sind, und durch seine Geschöpfe genährt werden, die er uns darbietet, indem er seine Sonne aufgehen und Regen fallen läßt; so hat er den aus der Erde gewachsenen Wein, woraus unser Blut gebildet wird, für sein eignes Blut, und das aus der Erde gewachsene Brod, wodurch unsere Körper wachsen, für seinen eignen Leib erklärt. (Iren. L. V. c. 2. §. 2.) Wenn nun zu dem Kelch und dem Brode das Wort Gottes (der Logos Gottes) hinzugekommen ist, und dadurch die Eucharistie

der

der Leib Christi wird; und aus ihnen (dem Brode und Weine) die Substanz des Fleisches erhalten wird, und wächst; wie kann man sagen, daß das Fleisch, welches mit dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird, und sein Glied ist, der göttlichen Gnade, d. h. des ewigen Lebens, nicht fähig sey? Paulus sagt auch: Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Gebein. Er redet da nicht von einem geistigen und unsichtbaren Menschen — denn dieser hat weder Fleisch noch Knochen — sondern von einer wirklichen, menschlichen Natur, die aus Fleisch, Nerven und Knochen besteht; welche auch aus seinem Kelche, d. h. seinem Blute, und aus dem Brode, d. h. seinem Leibe genährt wird und wächst. Wie eine, in die Erde gelegte Rebe zu ihrer Zeit Früchte bringt, und das Waizenkorn, das in die Erde gelegt wird und verfault, durch den Geist Gottes, der alles zusammenhält, vervielfacht empor schießt; hernach aber, wenn sie zum Gebrauch der Menschen dienen, und der Logos Gottes zu ihnen hinzukommt, Eucharistie, d. h. Leib und Blut Christi werden; so werden auch unsere Körper, die von dieser Eucharistie genährt werden, in die Erde zu liegen kommen und modern, dereinst zu ihrer Zeit auferstehen, indem der Logos Gottes ihnen die Auferstehung zur Ehre des Vaters schenken wird. (L. c. §. 8.) Irenäus stellt auch das heil. Abendmahl, wie Justin, als ein Lob- und Dankopfer vor. (L. IV. c. 17. c. 18. §. 12).

Clemens von Alexandrien, Presb. das selbst im zweiten Jahrh., unterscheidet im heil. Abend-

mahl

mahl ausdrücklich dreierlei: das Waſſer und den Wein im Kelche, das Blut Jeſu Chriſti, wodurch wir vom Tode erlöſet worden ſind, und die Kraft dieſes Blutes, wodurch wir geheiligt und geſalbt werden. „Es iſt ein doppeltes Blut des Herrn, ſagt er, das eine das leibliche Blut, wodurch wir von der Verweſung erlößt ſind, das andere das geiſtige Blut, nämlich das, womit wir geſalbt ſind. Und das heißt, das Blut des Herrn trinken, der Unverweßlichkeit des Herrn theilhaftig werden. Die Kraft des Logos iſt der Geiſt, ſo wie des Fleiſches das Blut. Auf eine ähnliche Art werden nun beide gemiſcht, der Wein mit Waſſer, der Menſch mit dem Geiſte. Das erſte, nehmlich der mit Waſſer gemiſchte Wein, giebt einen erquickenden Trank, das andere hingegen, nämlich der Geiſt, führt zur Unſterblichkeit. Die Miſchung aber von beiden, dem Trank nehmlich und dem Logos, wird Euchariſtie genannt, ein ſchätzbares und vortreffliches Gnadengeſchenk, wodurch die, welche mit Glauben davon genießen, am Leibe und Geiſte geheiligt werden; eine göttliche Miſchung nämlich, wo Gottes Veranſtaltung den Menſchen auf eine myſtiſche Art mit dem Geiſte verbindet. Der Geiſt nämlich wird in der That mit der Seele, welche von ihm geleitet wird, vereinigt, das Fleiſch aber um deſſen willen der Logos Fleiſch geworden iſt, mit dem Fleiſche. (Paedag. L. II. c. 2. p. 177. 178).

Tertullian, Presb. zu Carthago im zweiten Jahrh., redet von einer ſymboliſchen Gegenwart des

Leibes Christi im Abendmahl und nennt deswegen auch das Brod den Leib Christi, weil dieser seinen Leib dadurch bezeichnen oder abbilden wollte. Man sieht dieses aus einer Stelle, wo er den Marcion bestreitet. Nachdem Jesus, sagt er, erklärt hatte, daß er das Passah als das seinige (nicht als eine durch einen, von dem höchsten Gott verschiedenen Weltschöpfer angeordnete Anstalt) zu essen wünschte, nahm er das Brod, theilte es seinen Schülern aus, und machte es zu seinem Leibe, indem er sagte: Das ist mein Leib, d. h. die Abbildung meines Leibes. Diese Abbildung hätte es nicht seyn können, wenn sein Leib nicht ein wahrer Leib gewesen wäre. Eine bloße Erscheinung, als eine ganz leere Sache, hätte nicht abgebildet werden können. Oder wenn er das Brod deswegen zu seinem Leibe gemacht hätte, weil er keinen wahren Leib hatte; so hätte er das Brod für uns (in den Tod) geben müssen. Das würde die Körperlosigkeit, die Marcion behauptet, mit sich bringen, daß das Brod gekreuzigt worden wäre. — Auch wenn Jesus bei der Ermahnung des Kelchs ein, mit seinem Blute besiegeltes Testament errichtet, so bestätigt er die Wirklichkeit seines Körpers. Denn Blut ist bei keinem andern Körper, als dem von Fleisch. — Wie es bei den Propheten, die Jesum schon im voraus dem Leiden sich nähern sahen, heißt: Warum ist dein Gewand so roth, wie eines Keltertreters? und: Er wäscht in Wein sein Kleid, und in Traubenblut sein Gewand, wo das Kleid das Fleisch, und der Wein das Blut bedeutet; so hat er auch

jetzt

jetzt den Wein zum Denkmahl seines Blutes geweiht, wie er ehemals mit dem Wein sein Blut andeutete (Contra Marcion. L. IV. c. 40.)

Drittes Jahrh. Origenes, Katechet zu Alexandrien, redet ganz deutlich vom heil. Abendmahl, als von einer symbolischen Handlung, die auf die Nahrung des Geistes durch die Lehre Jesu, und die Erlösung durch das Blut Jesu bedeutungsvoll hinweist. Das Brod, sagt er, welches der Gott Logos für seinen Leib erklärt, ist die Lehre, welche die Seele nährt, die Lehre, welche von dem Gott Logos ausgeht, und Brod von dem himmlischen Brode. — Und der Trank, welchen der Gott Logos für sein Blut erklärt, ist die Lehre, welche die Herzen der Trinkenden tränkt und berauscht. — Der Gott Logos nannte nämlich nicht das sichtbare Brod, welches er in der Hand hielt, seinen Leib, sondern die Lehre, auf welche das zu brechende Brod eine geheimnißvolle (bedeutungsreiche) Beziehung hatte. Auch den sichtbaren Trank nannte er nicht sein Blut, sondern die Lehre, auf welche dieser auszugiessende Trank eine geheimnißvolle Beziehung hatte. Denn was kann der Leib des Gottes Logos anders seyn, als die Lehre, welche nährt, und die Lehre, welche das Herz erfreut. (Opp. T. III. p. 898.)

Cyprian, B. zu Carthago im dritten Jahrh., giebt folgende Erklärung vom Abendmahl: Durch das Wasser werden die Völker angedeutet, durch den Wein wird das Blut Christi dargestellt. Wenn aber in dem Kelche das Wasser mit Wein vermischt wird:

so wird das Volk mit Christo vereinigt, und der Hause der Glaubigen mit dem, an welchen sie glauben, verbunden. Wasser und Wein müssen in dem Becher des Herrn zu einer solchen Vereinigung gemischt werden, daß die Vereinigung nicht getrennt werden kann. Daher kann auch die Gemeine, d. i. das Volk, das zur Kirche gehört — durch nichts von Christo abgesondert werden. Bei der Weihung des Brodes des Herrn kann also weder Wasser allein noch auch Wein allein genammen werden. Denn würde allein Wein dargebracht: so wäre das Blut Christi ohne uns; und würde bloßes Wasser dargebracht, so wäre das Volk ohne Christus. Wenn hingegen beides gemischt ist; so wird das geistige und himmlische Sakrament vollkommen. Auf diese Art ist der Kelch des Herrn weder bloßes Wasser, noch bloßer Wein, sondern beides muß gemischt seyn, so wie auch der Leib des Herrn nicht bloßes Mehl oder bloßes Wasser ist, sondern beides vereinigt seyn und ein zusammenhängendes Brod bilden muß. Auch durch dieses Sakrament wird die Verbindung unsers Volks angezeigt. Wie nehmlich viele Körper verbunden, zusammengemahlen und vermischt, ein Brod ausmachen; so müssen wir wissen, daß in Christo, dem himmlischen Brode, ein Leib sey, mit dem wir verbunden und vereinigt sind. (Cyprian. ep. 63. p. 153, 154.)

Viertes Jahrh. Cyrill von Jerusalem, Bischoff daselbst, lehrte, daß in der Gestalt des Brodes der Leib Christi, in der Gestalt des Weines

nes sein Blut dargereicht werde, so daß, wenn wir den Leib und das Blut Christi empfangen, wir mit ihm eingeleibet werden: Christus, sagt er, erklärt das Brod für seinen Leib: Wer kann also an dieser Wahrheit zweifeln? Er erklärt den Wein für sein Blut: Wer darf sich also unterstehen, zu behaupten, daß es nicht sein Blut sey? Er verwandelte auf der Hochzeit zu Kana das Wasser in Wein: warum sollten wir also nicht auf sein Wort glauben, daß er den Wein in sein Blut verwandelt habe? Derowegen giebt uns unter dem Typus des Brodes seinen Leib, und unter dem Typus des Weins sein Blut, damit wir durch die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes ein Fleisch und ein Blut mit ihm werden möchten. Wir werden dadurch so zu sagen Christträger, weil wir Jesum Christum in unserm Leibern tragen, wenn wir seinen Leib und sein Blut in unsern Mund und Leib empfangen. Auf diese Weise werden wir, nach dem Ausspruche Petri, der göttlichen Natur theilhaftig. — Wie das Brod die Nahrung ist, welche sich für den Leib schickt; so ist das Wort die Nahrung, welche sich für die Seele schickt. Ich beschwöre euch also, meine Brüder, Brod und Wein im Abendmahle nicht als gemeines Brod und als gemeinen Wein zu betrachten, weil sie, vermöge der Verheissung Jesu Christi, sein Leib und Blut sind. Bezeugen euch gleich die Sinne das Gegentheil, so versichert euch doch der Glaube, daß es sich also verhalte. Urtheilet also von dieser Wahrheit nicht nach dem Geschmacke, sondern euer Glaube versichere euch, daß ihr des Leibes und Blutes

des Jesu Christi theilhaftig werdet. — Wir bitten Gott, daß er euch den heiligen Geist sende, damit das Brod der Leib, und der Wein das Blut Jesu Christi werde. Denn alles, worauf der heilige Geist wirkt, wird geheiligt, und in eine andere Substanz verwandelt.

Hilarius, Bischoff von Poitiers, im vierten Jahrhundert, scheint eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle zu lehren, erklärt sich aber nicht, wie Christus durch das Abendmahl in uns sey, und auf welche Weise wir sein Fleisch im Abendmahle genießen. Die Arianer behaupteten: daß der Vater und der Sohn zwar dem Willen, aber nicht der Natur nach eins wären. Hilarius erklärt dieses für einen Irrthum, und behauptet: daß zwischen uns und Christo eine Vereinigung, nicht bloß des Willens, sondern der Natur angenommen werden müßte. Sein Beweis ist dieser: Christus, sagt er, hat uns gelehrt, daß er seiner Natur nach in uns sey. Denn er hat gesagt: Mein Fleisch ist eine wahre Speise; mein Blut ist ein wirklicher Trank; wer mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich in ihm. Diese Worte lassen uns an der Wahrheit seines Fleisches und Blutes keinen Zweifel übrig; Christus also ist in uns durch sein Fleisch, das wir essen, und wir sind in ihm, weil er unsere Natur angenommen, und dadurch zu wege gebracht hat, daß der Mensch in Gott ist. — Wir könnten nicht in ihm seyn, wenn er nicht in uns wäre, und niemand

kann

kann mit ihm ein Fleisch werden, der nicht sein Fleisch ist. Er hatte uns dies Geheimniß einer vollkommenen Einigkeit schon vorher gelehrt, als er gesagt hatte: Wie mich gesandt hat der lebendige Vater und wie ich lebe durch den Vater, also wird derjenige, der mich isset, auch leben um meinetwillen. Jesus Christus lebt durch den Vater, und wie er sein Leben vom Vater hat, so haben auch wir das Leben von seinem göttlichen Fleische. Ich frage nun diejenigen, die nur eine Einigkeit des Willens zwischen dem Vater und dem Sohne annehmen, ob Christus in uns bloß durch die Einigkeit des Willens, oder nach der Wahrheit der Natur in uns ist? Wenn das Wort wirklich Fleisch geworden ist, und wir, wenn wir am Altare das Brod des Herrn empfahen, wirklich das Wort, das Fleisch geworden ist, empfangen; wie können wir glauben, daß Christus nicht natürlicherweise in uns vereinigt ist, nachdem er durch die Menschwerdung, um sich niemals wieder von uns zu trennen, die Natur unsers Fleisches angenommen, und die Natur des Fleisches mit seiner ewigen Natur in dem Sakramente vereinigt hat, worin er uns sein Fleisch mittheilt? Auf diese Weise sind wir alle nur Einer, weil der Vater in Jesu Christo, und Jesus Christus in uns ist. Wer demnach nicht erkennen will, daß der Vater seiner Natur nach in Jesu Christo ist, der muß auch zugestehen, entweder, daß er, der dieses glaubt, der Natur nach nicht in Jesu Christo, oder daß Jesus Christus der Natur nach nicht in ihm ist, indem wir darum mit dem Vater und mit Jesu Christo vereinigt sind, weil der Vater

in Jesu Christo, und Jesus Christus in uns ist. Hat also Jesus Christus wirklich die Natur unsers Fleisches angenommen; ist dieser Mensch, (und ein Mensch ist er, wegen seiner Geburt von der Jungfrau) ist er, sage ich, Christus, der Messias, und empfangen wir wirklich das Fleisch seines Leibes unter dem Geheimnisse des Altars, weswegen wir Eins in ihm sind, weil er im Vater, und der Vater in ihm ist. Wie können wir eine bloße Einigkeit des Willens unter den göttlichen Personen behaupten, weil die wirkliche und natürliche Existenz des Sohnes mit uns im Abendmahle, das Sakrament einer vollkommenen Einigkeit mit seinem Vater ist? (Hilar. de trinit. Libr. VIII.).

Basilius der Große, B. von Cäsarea im vierten Jahrhundert. Nach dessen Meinung ist das Brod, Brod im Abendmahle; es erfolgt keine Verwandlung. Weiter weiß man nichts von seiner Meinung in dieser Lehre (Basil Libr. I. de bapt. c. 2. B. ebend. S. 171.).

Ephrem, Diakonus der Kirche von Edessa in ebendemselben Jahrhundert, redet von keinem andern Genusse des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, als der durch den Glauben geschieht. Christus, sagt er, nährt uns, wenn wir seinen Leib und sein Blut genießen, mit Feuer und Geist. (Ephr. de natur. Dei non curiose scrutand.).

Optatus, Bischof zu Mileve in Numidien in ebendemselben Jahrhundert, redet in metaphorischen Ausdrücken

drücken vom heil. Abendmahle, nennt den Altar den Sitz des Leibes und Blutes Christi; sagt, daß sie zu gewissen Stunden daselbst gegenwärtig wären, und macht den Donatisten den Vorwurf: daß sie durch Zerbrechung der Altäre sich gleich den Juden an dem Leibe des Herrn versündigt hätten. (Optat. Libr. II. de Schism. Donatist.).

Gregorius von Nazianz, B. zu Constantinopel im vierten Jahrhundert, hält Brod und Wein im Abendmahle für kostbare Zeichen, Antitypen, des Leibes und Blutes Christi. Er sagt unter andern, bei Gelegenheit, da er einen aufgebrachten Staatsbedienten besänftigen wollte: Ich biete dir Jesum Christum, sein Kreuz, seine Nägel; ich biete dir die Tafel, an welcher wir uns zu versammeln pflegen; ich biete dir die Typos meines Heils an, die ich mit eben dem Munde segne, womit ich bete. An einem andern Orte erklärt er sich über die typische Gemeinschaft mit Christo. Wir sind, sagt er, im Begriffe, auch Theil am Passah zu nehmen, noch werden wir es auch auf eine typische Art thun, aber doch offenbarer, als unter dem Gesetze; denn ich muß sagen, daß das Osterlamm der Juden ein viel dunklerer Typus von einem andern Typus war; reiner und vollkommener aber werden wir das Passah halten, wenn das Wort den neuen Wein in dem Reiche seines Vaters trinken, und uns alles lehren und offenbaren wird, was er uns hier nur stückweise zeigt.

Gregorius von Nyssa, ein berühmter Schriftsteller in ebendemselben Jahrhundert, sagt: Der

Der Leib Jesu Christi, der von dem Worte Gottes bewohnt worden, ist in die göttliche Würde verwandelt. Deswegen glaube ich, daß noch heut zu Tage durch die Einsegnung das Brod in den Leib des Herrn verwandelt werde. Also müssen wir uns unter seiner Verwandlung keine Transsubstantiation gedenken. Denn wer wollte wohl behaupten, daß die menschliche Natur Christi in die göttliche verwandelt worden sei? Unter der göttlichen Würde versteht er, wie aus dem Vorhergehenden erhellet, die lebendigmachende Kraft des heiligen Geistes, welche dem Leibe Christi in seiner Vereinigung mit der Gottheit mitgetheilt worden ist. Er sagt auch mit ausdrücklichen Worten: daß unser Leib nicht unsterblich werden könne, wenn er nicht der Kraft dessen theilhaftig werde, der selbst die Unsterblichkeit besitzt; und zugleich rühmt er von seinem unsterblichen Leibe: daß er durch seine Vereinigung mit dem sterblichen Leibe ihn ganz in seine Natur verwandle und umbilde. (Gregor. Nyssen. Orat. catech. c. 37. §. 3.).

Ambrosius, B. zu Mailand im vierten Jahrhundert, redet von einer Verwandlung des Brodes im Abendmahle und beruft sich, ihrer Möglichkeit wegen, auf die allmächtige Kraft Jesu Christi. Unter andern sagt er: Vor der Consecration des Sakramentes giebt man ihm einen andern Namen; nach derselben nennt man es den Leib Jesu Christi. Eben so hat das, was im Kelche ist, von der Einsegnung einen andern Namen, nach derselben nennt man den Wein das Blut Christi. (Ambros. de initiand. c. 9.

Gaus

Chrysostomus, B. zu Constantinopel im vierten Jahrhundert, redet in seinen Schriften von dem Genusse des Abendmahls, als von einem Genusse des Leibes und Blutes Christi. Unser Erlöser, sagt er, hat das Abendmahl eingesetzt, damit wir nicht allein durch den Glauben, sondern wirklich und in der That mit ihm vereinigt werden möchten. Er verwandelt darin Brod und Wein in seinen Leib und in sein Blut. Eben das Fleisch, das er mit sich in den Himmel genommen hat, giebt er uns aufs neue in den geheiligten Geheimnissen der Kirche. Dieses ist ein Wunder, welches dem gleich ist, wodurch er mit fünf Broden viertausend Menschen speiste. Sein Blut färbt unsre Lippen und röthet unsre Altäre. Jesus Christus

ist

ist jetzt nicht weniger gegenwärtig, als damals, da er das Abendmahl einsetzte. Im Abendmahle läßt er sich zerbrechen, welches am Kreutze nicht geschah, die Weissagung zu erfüllen: Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen. Die Weisen aus dem Morgenlande sahen ihn in der Krippe; wir sehen ihn auf dem Altare, und in den Händen des Priesters. Wir sehen auf der Erde, was das Herrlichste und Anbetungswürdigste im Himmel ist. Im Abendmahle steigt er vom Himmel herab, um sich mit uns auf das allergenaueste zu vereinigen, so daß wir aus Zween Eins mit ihm werden.

An einem andern Orte, wo Chrysostomus beweisen will, Jesus sey Ein Sohn, Ein Herr, der eine und dieselbe Gewalt in zwo vereinigten Naturen besitze, ob sie gleich keiner der andern im Wesen gleich sey, sondern jede ihre unterscheidende Eigenschaften ohne Vermischung und Vermengung behalte; erklärt er dieses durch die Lehre von der Eucharistie. Das Brod, sagt er, heißt vor der Einsegnung Brod, verliert aber, nachdem es von der Gnade durch den Dienst des Priesters geheiligt worden ist, den Namen des Brodes, und ist nun werth, der Leib des Herrn genannt zu werden, ungeachtet die Natur des Brodes in demselben bleibt. Wie man nun deswegen nicht sagen kann, daß im Abendmahle zwey Körper sind, sondern nur ein Leib des Sohnes Gottes; also ist auch die göttliche Natur desselben, vereinigt mit dem Leibe, nur ein Sohn, nur eine Person (Chrysost. Tom. I. hom. 2. Homil.

45.

45. in Johan. Sermo de prodit. Jud. Hom. 24. in 1 ad Cor.)

Augustin, B. zu Hippo in ebendemselben Jahrh., gehört unter diejenigen, welche Brod und Wein im Abendmahle für Zeichen des Leibes und Blutes Christi halten, ohne eine wirkliche Gegenwart desselben anzunehmen. Er läßt in seinen Schriften unter andern unsern Heiland sagen: Ihr werdet nicht den Leib essen, den ihr sehet: ihr werdet nicht das Blut trinken, das meine Kreuzziger vergießen werden; ich habe euch aber ein Sakrament gegeben, welches euch lebendig machen wird, wenn ihr dasselbe geistlicher Weise versteht; ihr müßt es sichtbarer Weise halten, aber geistlicher Weise verstehen.

In einer öffentlich gehaltenen Rede erklärte er seine Meinung noch deutlicher: Was ihr sehet, sagte er zu den Katechumenen, was euch eure Augen zeigen, ist Brod und der Kelch; aber das, wovon der Glaube unterrichtet werden muß, ist dieses, daß dieses Brod der Leib, und dieser Kelch das Blut Jesu Christi ist. Jesus Christus ist gen Himmel gefahren, und sein Leib dahin aufgenommen worden, von wannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Wie ist denn, werdet ihr sagen, das Brod sein Leib, und der Kelch sein Blut? Meine Brüder, man nennt dieses ein Sakrament, weil man etwas anders sieht, und etwas anders versteht; das, was in die Sinne fällt,

hat

hat eine körperliche Gestalt; das, was man versteht, hat einen geistlichen Nutzen.

In einer andern Stelle sagt er: Die Sakramente würden nicht Sakramente seyn, wenn sie nicht eine Aehnlichkeit mit den Dingen hätten, wovon sie Sakramente sind; eben dieser Aehnlichkeit wegen giebt man ihnen fast allezeit den Namen der Dinge, wovon sie Sakramente seyn sollen. Nach dieser Erklärung, behauptet er, sey das Sakrament des Leibes Christi gewisser Weise sein Leib, und das Sakrament des Blutes sein Blut. Christus, sagt er auch an einem andern Orte, welcher die Gedanken und das Herz des Judas kannte, ließ ihn doch zu dem Mahle zu, in welchem er seinen Jüngern die Figur seines Leibes gab. Bei Erklärung der Worte der Einsetzung drückt er sich so aus: Christus fürchtete sich nicht zu sagen: Das ist mein Leib, als er seinen Jüngern das Zeichen seines Leibes mittheilte. (Augustin. de doctrin. christ. L. III. c. 16. in Ps. 98. et de Verb. Dom. §. 33. ep. 98. in Ps. 3. et c. Adim. c. 12. p. 128. t. 6.)

Fünftes Jahrh. Cyrill von Alexandrien, Patriarch daselbst, drückt sich auf eine verschiedene Weise in der Lehre vom Abendmahle aus. In demselben, sagt er, erfolge zwischen uns und Jesu Christo eine solche Vereinigung, wie zu erfolgen pflege, wenn Wachs mit Wachs zusammengeschmolzen wird; Christus sey in uns durch sein eigenes Fleisch, er verberge sein Leben durch sein Fleisch in uns als einen Samen der Unsterblichkeit; jeder Gläubige empfan-

pfange in der Eucharistie den Sohn Gottes; Christi Leib und Blut könne uns lebendig machen, weil es mit der Gottheit, als mit einer Quelle des Lebens, vereinigt sei. In einer andern Stelle giebt er zu erkennen: er glaube, Christus wohne körperlicher Weise in uns, durch die Mittheilung seines Fleisches im Abendmahle. Er ist, sagt er, in uns, nicht allein durch eine Vereinigung des Wohlwollens und der Freundschaft, sondern auch durch eine natürliche Gemeinschaft, wie Wachs aus Wachs, wenn es zusammengeschmolzen wird, Eine Masse entsteht. Der Sohn Gottes ist als Mensch, durch die mystische Eulogie körperlicher Weise mit uns vereinigt und vermischt, geistlicher Weise aber als Gott durch die Kraft und Wirkung seines Geistes. Er durchdringt durch sein Fleisch, welches eine wahre Nahrung ist, unser Leben. Wir essen nicht die Gottheit des Heilandes; fern sei von uns eine solche unheilige Lehre! Wir essen bloß das wahre Fleisch des Worts, welches die Kraft hat, lebendig zu machen, weil es das Fleisch desjenigen geworden ist, der durch seinen Vater lebt. Das Wort wohnt deswegen in uns, auf eine göttliche Weise durch das heilige Fleisch und das köstliche Blut, welches wir im Abendmahle empfangen. (Homil. L. IV. in Joh. vers. 55. L. I. c. 12. v. 33. L. IV. adv. Nestor. c. 5.)

Leo I., B. zu Rom im fünften Jahrh., sagt in einem Briefe an die Geistlichkeit und das Volk zu Constantinopel: Sollten sie (die Ketzer) nicht gehört,

hört, nicht gelesen haben, was doch in der Kirche so allgemein bekannt ist, daß auch von den Kindern die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi unter der Communion nicht verhehlt wird; indem bei jener mystischen Austheilung der geistlichen Speise das dargereicht und hingenommen wird, daß wir, die wir die Kraft der himmlischen Speise empfangen, in das Fleisch dessen, der unser Fleisch worden ist, übergehen. (Rößler Bibl. der Kirchenv. Th. 10. S. 147.)

Theodoret, B. von Cyrus in ebendemselben Jahrh., sagt in seinem Dialog Eranistes oder Polymorphus: Die mystischen Symbolen, welche Gott von den Priestern dargebracht werden, was sind sie, als Zeichen des Leibes und Blutes des Herrn? Wenn sie aber Vorstellungen des wahren Leibes des Herrn sind, so ist der Leib des Herrn auch jetzt ein wirklicher Leib, nicht in die Natur der Gottheit verwandelt, aber mit göttlicher Herrlichkeit erfüllt. Jene Symbolen nennt man wohl nach der Einweihung den Leib und das Blut Christi, und man könnte sich also eine Art von Verwandlung dabei vorstellen: allein auch nach der Einsegnung verlieren sie ihre eigenthümliche Natur nicht. Sie bleiben in ihrem vorigen Wesen, Gestalt, Figur, sind sichtbar und betastbar, wie vorher auch; werden aber für das, was sie geworden sind, genommen, gehalten, und angebetet, als wenn sie das wären, wofür sie gehalten werden. (Rößler a. a. O. Th. 8. S. 212.)

Sech-

Sechstes Jahrh. Facundus, B. zu Hermiane in Afrika, sagt bei Gelegenheit, da er einige alte Lehrer vertheidigt, welche von Jesu Christo gesagt hatten, daß er die Kindschaft empfangen hätte: Haben einige alte Lehrer die Redensart gebraucht: daß Jesus Christus die Kindschaft empfangen habe, so darf man sie deswegen nicht für Irrgläubige erklären. Denn er hat das Sakrament der Kindschaft in der Beschneidung und Taufe empfangen: das Sakrament der Kindschaft aber darf man die Kindschaft selbst nennen, wie wir das Sakrament des Leibes und Blutes Christi in dem gesegneten Brod und Kelch seinen Leib und sein Blut nennen, nicht, weil das Brod eigentlich sein Leib und der Kelch sein Blut sey, sondern, weil sie das Geheimniß des Leibes und Blutes Jesu Christi enthalten. Wie man nun mit Recht von den Gläubigen sagt, daß sie den Leib und das Blut Christi empfangen, wenn sie das Sakrament seines Leibes und Blutes empfangen: so hat man auch sagen können, daß Christus die Kindschaft empfangen habe, weil er das Sakrament der Kindschaft empfangen hat. (Facund. ad Justinian. L. 9. c. 5. B. M. P. t. 10. p. 79.)

Anastasius von Sinai, Mönch im sechsten Jahrh., wahrscheinlich der erste Lehrer der Transsubstantiation. In seinen Schriften findet man ein Gespräch zwischen einem von der Sekte der Gajaniten und zwischen einem Rechtgläubigen, wo er unter andern sagt: Das glauben und bekennen wir auch

(daß wir den Leib und das Blut Christi, des Menschgewordenen und von der heiligen Jungfrau Maria gebohrnen Sohnes Gottes, im Abendmahle empfangen) nach dem Ausspruche Christi, da er ihnen in jener mystischen Mahlzeit das lebendigmachende Brod gab: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, und als er ihnen den Kelch gab: Dies ist mein Blut. Er sagt nicht: Dieses ist die Figur meines Leibes; dieses vertritt die Stelle desselben. So sagt er an vielen andern Stellen: Wer mein Fleisch ißt, und trinkt mein Blut, der hat das ewige Leben. Da nun Christus selbst den Ausspruch thut, daß es sein Leib und sein Blut sey, was die Gläubigen empfangen: Wohlan, so bringt uns etwas von der Eucharistie eurer Kirche, die ihr für rechtgläubiger haltet, als alle andern Kirchen. Wir wollen diesen heiligen Leib und dies heilige Blut Christi mit aller Ehrerbietung aufheben: verdirbt es nun nicht innerhalb einigen Tagen, so wird offenbar werden, daß ihr Recht habt, die Unvergänglichkeit des Leibes Christi von seiner Menschwerdung an zu behaupten. Verändert sichs aber und verdirbt es, so müsset ihr bekennen, entweder das, was wir empfangen, sey nicht der wahre Leib Christi, sondern eine Figur desselben, oder etwas, das seine Stelle vertrete; oder es sey euerer Verkehrtheit wegen der heilige Geist nicht auf eure Gaben herabgekommen; oder es sey auch der Leib Christi vor der Auferstehung der Vergänglichkeit unterworfen gewesen, als ein geopferter, dem Tode übergebener, verwundeter, getheilter

und

und verzehrter Leib. Denn eine unsterbliche Natur wird weder zerrissen, noch in der Seite und an den Händen verwundet; sie wird nicht getheilt, nicht getödtet, nicht gegessen; sie kann nicht gefaßt, noch berührt werden, wie aus der unvergänglichen Natur der Seele und der Engel erhellt. (Anast. Hod. vit. c. 23. B. M. P. t. 9. p. 855. et. c. 13. p. 340.)

Fulgentius von Ruspe, Diakonus zu Carthago in ebendemselben Jahre, fragt unter andern: ob die gesegneten Brode nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe des Herrn wären? Er nahm auch die Erklärung, welche Augustinus von dem Abendmahle gegeben hatte, in ihrem ganzen Umfange an. (Fulgent. de bapt. Aethiop. c. 11. B. M. P. t. 9. p. 177.)

Primasius, ein Schriftsteller ebendesselben Jahrh., behauptet: Christus habe uns in dem Sakramente sein letztes Andenken hinterlassen; er habe dieses gethan, damit wir allezeit, wenn wir von diesem Brode äßen, und von diesem Kelche tränken, uns im Geiste vorstellen möchten, daß er für uns gestorben sey. Eben deswegen werde das Brod sein Leib genennt, damit, wenn wir uns seiner erinnerten, wir nicht undankbar gegen seine Gnade seyn möchten; wie, wenn ein Sterbender uns ein Andenken hinterlassen hat, es unmöglich ist, dieses Pfand anzusehen, ohne, wofern man rechtschaffen liebt, bei einem solchen Anblick zu weinen. (Primas. in 1 Cor. 10. B. M. P. t. 1. p. 1147. et. 11. p. 1149.)

Cassiodor, römischer Rathsherr im sechsten Jahrh., glaubt: daß man bei dem Genusse des Leibes und Blutes Jesu Christi sich nicht vorstellen müsse, als ob etwas Fleischliches in unsern Mund käme, oder unsern Gaumen berühre; die Seele müsse sehen und schmecken und sich versichern, daß ihr Gott Gnade geben wollte, denn dadurch nähre sie sich und wachse. (Cassiodor in Ps. 110. p. 381. in Ps. 109. p. 379.)

Gleicher Meinung ist im siebenten Jahrh. Hesychius, B. von Jerusalem. Dieser wollte gegen diejenigen im Oriente und in Afrika, welche lehrten, daß man den Leib und das Blut Christi genieße, wenn man das Andenken seiner Leiden und seines Todes erneuere, zeigen, daß das Fleisch Christi vor seinem Leiden, so zu sagen, nicht eßbar wäre: Wenn Jesus Christus, sagt er, nicht gekreuzigt worden wäre; so würden wir das Opfer seines Leibes nicht essen; aber nun essen wir von dieser Speise, indem wir uns seines Leidens erinnern. Wer würde aber, heißt es ferner, das Fleisch Gottes essen wollen? Das Fleisch Christi ist durch seinen Tod zu einer Speise geworden. Und wie denn? Dadurch genießen wir es, daß wir uns seines Leidens erinnern. In einer andern Stelle heißt es: Christus schlachtete sich selbst bei der letzten Mahlzeit, die er mit seinen Jüngern hielt; er wurde erst durch seine eignen Hände in dem mystischen Mahle, als er seinen Jüngern das Brod brach, und dann am Kreuze, geopfert. Er opferte, als er

mit

mit seinen Jüngern aß, das vorbildende Lamm; dann opferte er sein eignes Opfer, er tödtete sich selbst, wie ein Lamm; er opferte sein eigenes Fleisch; er wurde der Hohepriester seines eignen Opfers, als er den Kelch seines Blutes austheilte. (Hesych. in Levitic. L. I. p. 31. 32. B. M. P. t. 7. l. 5. p. 376.)

Isidorus, B. von Hispalis oder Sevilla im siebenten Jahrh., erklärt sich in der Lehre vom Abendmahle auf folgende Weise: Das Brod, das wir brechen, sagt er, ist der Leib Jesu Christi, welcher gesagt hat: Ich bin das Brod des Lebens, der Wein ist das Blut; denn es steht geschrieben: Ich bin der rechte Weinstock. Das Brod wird der Leib Christi genannt, weil es den Leib stärkt, und der Wein bezieht sich auf das Blut Christi, weil er Blut in dem Leibe hervorbringt. Beide Dinge sind sichtbar, sie werden aber durch die Konsecration das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, nicht also der Leib und das Blut selbst. Hierauf zeigt er, daß man nicht den Wein allein opfern, sondern ihn mit Wasser vermischen müsse, weil, wenn man den Wein allein opferte, das Blut ohne Volk, wenn man aber Wasser allein opferte, das Volk ohne Blut seyn würde. (Isidor. de off. eccl. L. I. c. 18. p. 586. c. 37.)

Achtes Jahrh. Beda, Venerabilis in England, glaubte einen bloß geistlichen Genuß des Leibes und Blutes Jesu Christi. Nach seiner Meinung feiern die Christen das Leiden des Herrn durch

das

das Opfer des Brodes und Weines, wie die Juden es durch das Fleisch und Blut der Opfer feierten. Christus schaffte das Osterlamm ab, und ließ das Geheimniß seines Leidens durch das Geschöpf des Brodes und Weines vorstellen. Er setzte an die Stelle des Osterlamms, unter der Figur des Brodes und Weines, seinen Leib und sein Blut. Das Brod bezog sich mystischer Weise auf den Leib Christi, weil er das Fleisch stärkt, und der Wein auf das Blut des Herrn, weil er Blut in unsern Körpern zeugt. In einer andern Stelle sagt er: Unter dem Brode und Weine, welches sie (die Gläubigen) sehen, werden sie etwas anders, das unsichtbar ist, sich vorstellen, nehmlich den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn, welche eine wahre Speise und ein wahrer Trank sind, die nicht den Bauch, sondern die Seele sättigen. (Beda de tabernac. l. 2. c. 2. t. 4. Hom. Aest. de Ss. in Epiph. t. 7. in Luc. 22. l. 6. t. 5. in Ps. 21. et Esdr. l. 2. c. 8. t. 4.)

Alcuin, ein berühmter christlicher Schriftsteller in ebendemselben Jahrhundert, sagt bei Gelegenheit, als er darüber gefragt wurde, ob man Salz zum Abendmahle brauchte? daß man nur Brod, Wein und Wasser opfern müsse: denn das Brod stärke das Herz des Menschen, wie der Geist den Leib lebendig mache, und Christus, der durch sein Blut uns erzeitet habe, erfreue uns durch den Wein. An einem andern Orte zeigt er, er halte dafür, im Abendmahle werde das gläubige Volk durch das Wasser bezeichnet;

net; die Körner des Getraides, woraus das Mehl zum Brode verfertigt wird, bedeuten die Vereinigung der ganzen Kirche, welche durch das Feuer des heil. Geistes zu einem Leibe gekocht wird, damit die Glieder mit dem Haupte vereinigt werden, der Wein zeigt uns das Blut, welches Christus in seinen Leiden vergossen hat. Wie demnach im Sakramente das Wasser mit dem Getraide und Weine vermengt wird, so wird das gläubige Volk Jesu Christi eingeleibt, und mit ihm verbunden. (Alcuin ep. 69. ap. du Chesne t. 2. p. 681.).

Johannes Damascenus, Priester und Gelehrter in ebendemselben Jahrhundert, den man für den ersten Erfinder der Transsubstantiation hält, ob er gleich nicht die Begriffe, welche die römische Kirche annimmt, davon gehabt hat, giebt in seinem Werke vom Glauben seine Meinung vom Abendmahle zu erkennen. Ist, sagt er, das Wort Gottes lebendig und kräftig; hat Gott selbst, ohne Zuthun eines Mannes, sich aus dem Blute der heiligen und unbefleckten Jungfrau Maria eine menschliche Natur zubereitet; warum sollte er nicht das Brod zu seinem Leibe und den Wein zu seinem Blute machen können? Er hat im Anfange gesagt: Die Erde bringt hervor Graß und Kraut, und sie bringt vermittelst des Regens bis auf den heutigen Tag, gestärkt und angetrieben von dem göttlichen Befehle, ihre Frucht. Eben so hat der Herr gesagt: das ist mein Leib, das ist mein Blut; solches thut zu meinem Gedächtnisse. Solches geschieht nun, bis er kommt auf seinen

allmächtigen Befehl, indem auf diese neue Saat die überschattende Kraft des heil. Geistes, als ein Regen, herabkommt. Fragst du mich, wie das Brod sein Leib und Wasser und Wein sein Blut werde; so antworte ich: daß der heil. Geist darüber herabkomme, und Wirkungen hervorbringe, die allen Begriff und Ausdruck übersteigen. Brod und Wein aber werden gebraucht, weil, da Gott die menschliche Schwachheit kennt, welche gemeiniglich eine Abneigung von dem hat, was ihr allzugewöhnlich ist, er eben deswegen nach seiner Gnade gegen uns durch das, was uns täglich ist, Dinge ausrichte, die die Natur übersteigen. Wie er in der Taufe, weil die Menschen gewohnt sind, sich mit Wasser zu waschen, und mit Oehl zu salben, mit dem Wasser und Oehl den heil. Geist vereinigt, das Bad unsrer Wiedergeburt daraus zu machen: so vereinigt er auch, weil die Menschen gewohnt sind, Brod zu essen, und Wasser und Wein zu trinken, mit ihnen seine Gottheit, und macht seinen Leib und sein Blut daraus, damit wir uns von natürlichen Dingen zu dem erheben, was über die Natur ist. — Wie dieses zugehe, wissen wir nicht; soviel aber können wir sagen, daß, wie natürlicher Weise die Speise durch das Essen, und Wasser und Wein durchs Trinken in den Leib und das Blut dessen, der es ißt und trinkt, verwandelt, und doch nicht ein anderer Leib geworden ist, als er zuvor war: also auch verwandeln sich Brod und Wein durch die Anrufung und Herabkunft des heil. Geistes auf eine, die Kräfte der Natur übersteigende Weise in den Leib und

das

das Blut Christi, so daß sie nicht zween Leiber, sondern einer und derselbe Leib sind. Brod und Wein sind also nicht eine Figur des Leibes und Blutes Christi, sondern sein, mit der Gottheit begnadigter Leib. Denn er hat nicht gesagt: das ist die Figur meines Leibes, sondern: das ist mein Leib; nicht: dies ist die Figur meines Blutes, sondern: das ist mein Blut. (Joh. Damasc. l. 4. de fide p. 268. 273.)

Neuntes Jahrh. Ahyton, B. von Basel, befahl seinen Geistlichen, ihre Untergebenen zu unterrichten, worin die Sakramente des neuen Bundes bestünden. Sie sollten ihnen zeigen, wie man in denselben eine sichtbare Creatur sähe, und ein unsichtbares Heil zur ewigen Seeligkeit der Seelen empfienge, die allein im Glauben bestehe. Er sahe also im Abendmahle eine sichtbare Creatur. (Ahyt. capitul. c. 5. Concil. t. 7. p. 1523.)

Theodulf, B. von Orleans in ebendemselben Jahrh., glaubte, unser Heiland habe die alten Opfer abgeschafft, und verordnet, Brod, weil er das Brod vom Himmel war, und Wein zu opfern, weil er gesagt hatte: Ich bin der rechte Weinstock, damit Brod und Wein durch die sichtbare Opferung des Priesters, und durch die unsichtbare Heiligung des heil. Geistes zur Würde des Leibes und Blutes Christi erhoben würden, mit welchem Weine man Wasser vermischte, entweder, weil Wasser aus der Seite unsers Heilandes geflossen war, oder weil, nach der Auslegung der Alten, der Wein das Blut Christi

bei

bedeutete, wie das Wasser das Volk bedeutete. (Theodulf de ordin. Baptism. c. 13. c. 18. Bibl. P. M. t. 14. p. 13. p. 14.)

Amalarius, Priester zu Metz in ebendemselben Jahrh., hielt das Abendmahl für eine Vorstellung des Leidens Jesu Christi. Das Brod und der Wein, sagt er, bedeuten den Leib und das Blut Christi. Wenn Jesus Christus sagt: Dies ist der Kelch meines Blutes, so will er lehren, daß der Wein sein Blut bedeute, das in seinem Leibe sey, wie der Wein im Kelche ist. In einer andern Stelle heißt es: Das, auf dem Altare ausgebreitete Brod zeigt, den am Kreutze ausgestreckten Leib Christi, und das Wasser und der Wein die Sakramente, die aus seiner Seite flossen. Er sagt: die Kirche opfre nun Brod und Wein zum Typus und Andenken des Leibes und Blutes Christi. Der Genuß des Leibes und Blutes Jesu geschieht durch den Glauben, und der Leib und das Blut Christi essen, heißt bei ihm glauben, daß er für uns gestorben sey. Ja er behauptet: der Leib Christi könne aus Versehen oder Unwissenheit aus dem Munde ausgeworfen werden; Gott aber werde solches dem, der glaube, nicht zurechnen. (Amalar. de Offic. Praef. secund. l. 3. c. 16. l. 4. c. 47. Ad. Rautej. t. 7. Spicileg. p. 166. eclog. in ord. Rom. ap. Mabill. in Muf. Ital. p. 554.)

Paschasius Radbertus, ein Mönch aus der Abtei Corbie im neunten Jahrh., trug vom Abendmahle

mahle eine Meinung vor, die weder dieselbe ist, welche Johannes Damascenus hatte, noch auch ganz diejenige, welche gegenwärtig die römische Kirche vertheidigt. Er lehrte: Brod und Wein sind im Abendmahle nicht eine Figur des Leibes und Blutes Christi, auch nicht die bloße Kraft desselben. Denn Christus hat nicht gesagt: das ist die Kraft, oder eine Figur meines Leibes; sondern: das ist mein Leib. (Paschas. ep. ad Frud. et comm. in Matth. l. 12. B. M. S. t. 14. p. 668.) Brod und Wein sind innerlich der Leib und das Blut Christi. Beide sind unter der äußerlichen Figur des Brodes und Weines gegenwärtig. Was man in dem Abendmahle empfängt, ist sein wahres Fleisch, eben dasjenige, was von der Jungfrau Maria geboren worden ist, und nachher gelitten hat. (de corp. Christi B. M. P. t. 14. c. 1. p. 731.) Dieser Leib und dieses Blut wird durch den heiligen Geist aus dem Brode und Weine potentialiter geschaffen, wie sein Fleisch in dem Schooße der Jungfrau Maria geschaffen wurde, weil es nicht erlaubt ist, Christum mit den Zähnen zu essen. Dieser Jesus, der täglich im Abendmahle geschaffen wird, wird auch täglich darin geopfert. Christus wollte, daß die Figur des Brodes und Weines in der Eucharistie übrig bleiben sollte, damit die Heiden nicht über dieses Geheimniß spotten möchten, wenn sie sähen, daß man das Blut eines todten Menschen tränke. Brod und Wein, ob sie gleich innerlich das Fleisch und Blut Christi sind, sind doch dem Geschmacke und dem Gesichte nach nicht verwandelt, da-

mit sich der Glaube daran üben könne. (id. c. 4. p. 732.) Der Leib und das Blut Christi werden in unser Blut und Fleisch verwandelt, uns von sinnlichen Gegenständen abzuziehen, und uns geistlich zu machen (id. c. 4. p. 734.)

Rabanus, Erzb. von Mainz in ebendemselben Jahrh. und Gegner des Paschasius R., lehrte: Christus habe zum Sakramente seines Leibes und Blutes Früchte der Erde genommen, weil er selbst auf die Erde gekommen sey; Brod und Wein habe er gewählt, um zu zeigen, daß, wie Brod und Wein aus vielen Körnern entstehen, und doch nur eine Substanz ausmachen, wir also durch die Einigkeit der Liebe alle zu einer Gemeine vereinigt werden. Wie dasjenige, was wir essen und trinken, sich in unsre Substanz verwandelt, so werden auch wir, nach seiner Meinung, alle der Leib Christi, wenn wir heilig und gottseelig leben. Wir empfangen den Leib und das Blut Christi zu unserm Heile, wenn wir nicht allein sein Fleisch und sein Blut, sondern auch seinen Geist darin empfangen. Das Brod des Abendmahls muß ungesäuert, und der Wein mit Wasser vermischt seyn, eines Theils, um zu zeigen, daß die Gläubigen von aller Unreinigkeit frei seyn müssen, andern Theils um das Wasser und Blut vorzustellen, das am Kreuze aus seiner Seite geflossen ist. Die Vermischung des Weines mit Wasser hält er für nothwendig, weil das Wasser das Volk, der Wein das Blut Christi, und die Vermischung des einen und des andern die Vereinigung mit Christo vorstelle (Rab. de instit. Cler. c. 30. ap. Balus. t. 4. Miscell.)

Rat-

Ratramus oder Bertram, ein Mönch im Kloster vom Corbie im neunten Jahrhundert und Gegner des Paschasius R., glaubte: Die Sakramente entlehnten ihren Namen von den Dingen, welche sie vorstellen. Brod und Wein hießen deswegen der Leib und das Blut Christi, weil sie eine Aehnlichkeit mit den Dingen hätten, die sie bedeuten. Das Sakrament, sagt er ferner, heißt der Leib Christi, wie man das Passah und die Auferstehung die Tage nennt, an welchen man jährlich die Geheimnisse feiert. Brod und Wein sind in Betrachtung ihrer Substanz nach der Consecration, was sie vorher waren. Wenn dasjenige, was man in der Kirche giebt, wahrhaftig der Leib Christi wäre, so würde er unvergänglich und folglich ewig seyn. Man kann aber nicht läugnen, daß sich das, was man empfängt, verzehre, und in unsern Leib übergehe. Man muß also das, was äußerlich vorgeht, von dem unterscheiden, was der Glaube empfängt; was in die Sinne fällt, ist der Vergänglichkeit unterworfen; es ist nicht die Sache selbst, sondern das Bild davon; was man durch den Glauben erhält, ist unvergänglich und die Wahrheit. Das wahre Fleisch Christi bestand aus Beinen und Nerven, hatte Gliedmaßen, Lineamente und eine lebendige Seele, von welcher es Bewegung und Leben empfieng; das geistliche Fleisch, welches die Gläubigen nährt, ist, was das Aeußerliche betrifft, vom Bäcker gemacht, hat weder Nerven, noch Beine, noch Gliedmaßen, noch Seele, noch Bewegung, und alles, was in demselben ist,

kömmt

kömmt von einer geistlichen, unsichtbaren und göttlichen Kraft her.

Fast allenthalben in seiner Schrift behauptet R., daß der Leib Christi nicht wahrhaftiger, sondern nur figürlicher Weise im Abendmahle sey. Eine Figur, sagt er, ist eine Art von Schatten, welche uns unter einer Hülle das zeigt, was uns gezeigt werden soll. So wird das Wort oder der Sohn Gottes das Brod vom Himmel genannt. So nennt er sich selbst einen Weinstock, und seine Jünger Reben. Hier giebt man dem Zeichen den Nahmen der bezeichneten Sache. Die Wahrheit (als ein der Figur entgegengesetzter Begriff) ist, eine offenbare Anzeigung eines Dings, worin man sich keines Schattens, keines Bildes und keiner Figur bedient. Man braucht da deutliche, eigentliche, natürliche Ausdrücke, bei denen man nichts anders denken muß, als was sie bedeuten. In den andern Exempeln ist es nicht so; denn Christus und seine Jünger sind in ihrer Substanz kein Brod, kein Weinstock, keine Rebe. Hier ist eine Figur; dort sind eigentliche Ausdrücke. Wendet man nun dieses auf das Fleisch und Blut Christi im Abendmahle an, so würde man es kein Geheimniß nennen können, wenn hier keine Figur wäre. Das Brod, welches durch den Dienst des Priesters der Leib Christi wird, zeigt den Sinnen etwas anders, und den Augen des Glaubens etwas anders. Aeußerlich sieht man die Gestalt des Brodes, es hat die Farbe und den Geschmack desselben; es ist, was es vorher war. Aber es giebt

etwas

etwas viel Kostbareres und Herrlicheres, was uns innerlich gelehrt wird, etwas ganz Göttliches, nämlich der Leib Jesu Christi, den das Brod vorstellt, und dieses geschieht nicht durch die leiblichen Sinne, sondern durch den Verstand des Glaubigen. Dieser nimmt und ißt den Leib Christi. Eben dies behauptet R. auch vom Weine, und beschließt so: weil nun dieses niemand läugnen kann, so ist offenbar, daß Brod und Wein nur figürlicher Weise der Leib und das Blut Christi sind. (Ratr. ed. Paris. 1686. 1712. n. 7. 8. 9. 19. 40. 49.).

Florus, Diakonus zu Lyon im neunten Jahrhundert, glaubte keinen andern Genuß des Leibes und Blutes Jesu Christi, als durch den Glauben; nannte das Brod den mystischen Leib des Herrn und sagte: daß, als Christus das Abendmahl einsetzte, ein anderer Leib geredet habe, und ein anderer ausgetheilt worden sey. Der Leib, welcher redete, war ein substantieller, und derjenige, welcher den Jüngern ausgetheilt wurde, ein mystischer Leib. (Flor. Expos. Miss. B. P. M. t. 6. p. 170. Mabill. Saec. Bened. IV. R. 2. Praes. p. 43.).

Prudentius, B. zu Troyes in ebendemselben Jahrhundert, lehrte, nach dem Zeugnisse Hincmars, Erzb. von Rheims: daß Brod und Wein nicht der wahre Leib, und das wahre Blut Christi, sondern bloß ein Andenken desselben wären. (Hincm. de praedest. c. 31. p. 232.).

Walafridus Strabo, Abt zu Reichenau in ebendemselben Jahrh., sagt: Jesus Christus gab

sei-

seinen Jüngern die Sakramente seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brodes und Weines, und lehrte sie, dadurch das Andenken seines Leidens zu feiern, weil nichts geschickter war, als Brod und Wein, die Einigkeit des Hauptes und seiner Glieder vorzustellen. Denn wie das Brod aus vielen Körnern durch das Wasser ein Körper, und der Wein aus vielen Trauben ausgepreßt wird, also wird aus der Menge von Heiligen der Leib Christi (Walafrid Strabo I. de reb. Eccles. c. 16. B. P. M. t. 12. p. 674 und c. 18.)

Christian Druthmar, ein Mönch aus der Abtei Corbey in ebendemselben Jahrh., war gleicher Meinung mit Strabo, welche man aus folgender Erklärung der Einsetzungsworte sieht: Jesus Christus nahm das Brod. Weil das Brod das Herz des Menschen stärkt, und besser ist, als jede andere Speise, so wählte er solches zum Sakramente seiner Liebe. Denn diese Eigenschaft kömmt noch vielmehr diesem geistlichen Brode zu, weil es alle Menschen und alle Kreaturen stärkt, indem wir in ihm sind, und von ihm Leben und Bewegung empfangen. Er segnete es. Er segnete es, weil er als Mensch in seiner Person das ganze menschliche Geschlecht segnete; weil er uns auch zu erkennen geben wollte, daß der Segen und die Kraft der göttlichen und unsterblichen Natur wirklich in der Natur wohnte, die er in dem Schooße der Jungfrau angenommen hatte. Er brach es. Er brach das Brod, das er selbst ist, indem er sich freiwillig in

den

den Tod gab, und dadurch die Wohnung seiner Seele zerbrach; Er gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet hin und esset; das ist mein Leib. Er gab seinen Jüngern das Sakrament seines Leibes zur Vergebung der Sünden, und zur Erhaltung derselben in der Liebe. Das ist mein Leib: Im Sakramente nämlich. Hierauf nahm er den Kelch und gab ihn seinen Jüngern. Wie unter allen Dingen, die zur Erhaltung des Leibes dienen, Brod und Wein diejenigen sind, die uns stärken, so hat unser Heiland sie nicht ohne Ursache zum Geheimnisse seines Leibes und Blutes verordnet. Denn der Wein erfreut das Herz, und vermehrt das Blut. Deswegen ist er sehr geschickt, das Blut Christi vorzustellen, weil alles das, was von ihm kommt, uns mit Freude erfüllt, und alles Gute in uns vermehrt. Wie eine Person, die eine lange Reise unternimmt, zuweilen denen, die sie liebt, ein besonderes Zeichen ihrer Liebe zurückläßt, mit der Bedingung, es oft zu betrachten, um sich ihrer beständig zu erinnern: Also hat Gott, da er geistlicher Weise Brod und Wein in sein Blut verwandelt, uns die Feier dieses Geheimnisses befohlen, damit beide Dinge uns beständig an seine Liebe, und das, was er für uns gethan hat, erinnern, und uns verhindern möchten, undankbar gegen ihn zu seyn. Weil man nun Wasser mit dem Sakrament seines Blutes vermischt, so stellt das Wasser das Volk vor, für welches Christus gestorben ist. Das Wasser ist nicht ohne Wein, und der Wein nicht ohne Wasser, weil, wie er für uns

gestorben ist, wir auch bereit seyn sollen, für ihn und für die Brüder zu sterben, nämlich für die Kirche; deswegen gieng Wasser und Blut aus seiner Seite. (Christ. Druthm. in Matth. B. P. M. t. 16. p. 361.)

2) Lehren verschiedener Ketzer.

Erstes Jahrh. Gnostiker. Diese läugneten, daß das Nachtmal das Fleisch des Heilandes sey, welches für unsre Sünden gelitten, und welches der Vater nach seiner Güte auferweckt habe. (Rößler Bibl. der Kirchenväter Th. 1. S. 90.)

Fünftes Jahrh. Nestorianer behaupten, daß das Brod im Abendmahle zum Typus des Leibes Christi geopfert werde, und dieses mehr Segen habe, als das, was man auf dem Markte verkaufe. (Cramers Forts. von Bossuets Gesch. der Welt Th. 5. B. 1. S. 208.)

Sechzehntes Jahrh. Socinianer halten das heilige Abendmahl für eine bloße Ceremonie, und läugnen die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in demselben. (Buddei Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten, herausg. von Walch, Jena 1728. S. 208.)

Sechzehntes Jahrh. Weigelianer behaupteten, daß man im heil. Abendmahle nicht den wahren Leib und das Blut Christi, sondern den göttlichen und himmlischen Leib empfange. (Budeus a. a. O. S. 636.)

3) Leh-

3) Lehren der herrschenden christlichen Religionspartheyen.

a) Katholiken. Diese behaupten eine Transsubstantiation der sichtbaren und irdischen Elemente. (Cramer sagt (Forts.) von Bossuets Gesch. der Welt Th. 5. B. 1. S. 141.) „Nach dem Lehrbegriffe der römischen Kirche gebieten uns die Worte der Einsetzung, eine Verwandlung des Brodes und Weines, nach der Einsegnung dieser sichtbaren Elemente, in den Leib und das Blut Jesu Christi zu glauben. Das Wesen derselben wird völlig zernichtet, ungeachtet uns die Sinne das Gegentheil bezeugen. Brod und Wein behalten zwar alle Eigenschaften, wodurch wir sie von andern körperlichen Gegenständen außer dem Abendmahle unterscheiden; allein alle diese Eigenschaften machen doch in diesem Lehrgebäude nicht die Substanz des Brodes und Weines, sondern sind bloße Zufälligkeiten, die entweder ohne die Substanz da seyn, oder in der darunter verborgenen Substanz des Leibes und Blutes Christi existiren können. Wie sie kraft der Einsegnung verschwinden; so treten, obgleich unsichtbarer Weise, der Leib und das Blut Christi in ihre Stelle. Die Gegenwart des einen und des andern ist nicht eine uns unbekannte Gegenwart der Kraft und Wirksamkeit, welche sie in der Vereinigung mit der göttlichen Natur unsers Heilandes besitzen, sondern ein räumliches Daseyn, und zwar ohne einige, dem Leibe und Blute des Erlösers nachtheilige oder unanständige Vervielfältigung oder Zertheilung des einen und

des andern, in dem, was nicht mehr Brod und Wein ist, sondern bloß zu seyn scheint. Das Brod, das wir sehen, brechen und schmecken, ist der Leib des Heilandes; es wird in unzählbare kleine Theile aufgelöst, theils durch den Genuß selbst, theils durch die natürliche Veränderung, die es in dem menschlichen Körper erfährt. Aber alles dieses ist nur ein Betrug unserer Sinne; der Leib des Heilandes ist in sich untheilbar, und keiner Veränderung fähig. Eben so verhält sichs mit dem Weine, mit dem Unterschiede, daß der Genuß des, in Blut verwandelten Weins kein wesentliches Stück des Abendmahles ist; daß es vielmehr von der Willkühr der Kirche, oder genauer und bestimmter zu reden, von der Verordnung der Päbste und Bischöffe abhängt, ihn zuzulassen, oder einigen zu untersagen. Alles dieses soll in den Worten liegen: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, nehmet und trinket; das ist das neue Testament in meinem Blute, das für euch vergossen wird.

Diese Lehre von der Transsubstantiation im Abendmahle wurde im Anfange des dreizehnten Jahrh. vom P. Innocentius III. auf der vierten Lateranensischen Kirchenversammlung (J. 1215.) zum Range eines wesentlichen Glaubensartikels erhoben, und den Lehren von der Einheit und Dreyeinigkeit Gottes an die Seite gesetzt.

b) Griechen. Diese kommen bei ihrer Lehre vom Abendmahle im Wesentlichen mit der der Katholiken überein, gehen aber von derselben darin ab,

ab, daß sie behaupten: zum Abendmahle dürfe kein anderes als gesäuertes Brod gebraucht werden, reichen den Kindern, welche den Gebrauch der Vernunft noch nicht erlangt haben, das heil. Abendmahl, und geben dasselbe allen unter beiderlei Gestalt. Dieses letztere thun sie auf eine besondere Weise: sie vermischen nämlich nicht nur den Wein mit Wasser, sondern thun auch das Brod in den Wein, und geben hernach den Communicanten mit einem Löffel Brod und Wein zugleich. (Cramer a. a. O. S. 294. Buddei Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten. S. 709.)

c) Lutheraner. Diese haben in der Lehre vom Abendmahle den Mittelweg zwischen den Lehren der Katholiken und Reformirten eingeschlagen, verwerfen die Verwandlung des gesegneten Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi, und es ist ihnen auch die räumliche Gegenwart des einen und des andern anstößig, aber alle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi schließen sie aus dem Abendmahle nicht aus; sie nehmen vielmehr eine wahre, obgleich geheimnißvolle und der menschlichen Vernunft unerforschliche Gemeinschaft des Leibes Christi mit dem gesegneten Brode, und seines Blutes mit dem gesegneten Kelche an; sie behaupten auch unmittelbare Wirkungen des einen und des andern auf die Christen, die, nach ihrer verschiedenen moralischen Beschaffenheit, ihnen entweder zum Heile oder zum Gerichte gereichen. Wie sie durch den Genuß des Brodes und Weines des Leibes und Blu-

tes Christi zu ihrem Heile theilhaftig werden, das überlassen sie dem Allmächtigen. Nach ihrem Lehrbegriffe bedeuten die Worte Christi: Das ist mein Leib, so viel: Das, was ihr nehmet und esset, ist nicht bloßes Brod, ihr empfanget mit dem Brode meinen Leib, und mit dem Weine mein Blut. Das Brod und der Wein versichern sie nicht allein, als ein von Christo dazu verordnetes Zeichen ihrer, durch das Opfer seines Leibes und Blutes vollendeten Versöhnung; sondern machen sie auch wirklich des einen und des andern theilhaftig. (Cramer a. a. O. S. 145.)

d) Reformirte. Diese behaupten: Christus habe das Brod, das er seinen Jüngern brach, zum Zeichen des Leibes, den er für sie aufopferte, und den Wein zum Zeichen seines Bluts gemacht. Das Brod bleibt im Abendmahle Brod, und der Wein Wein; die Christen empfangen auch bei dieser feierlichen Handlung nichts mehr als Brod und Wein, und es gehet mit diesen keine andere Veränderung vor, als daß sie Zeichen werden, und den Christen dadurch zur Versicherung der, von Christo vollendeten Genugthuung für ihre Sünden dienen. Die Worte Christi: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, müssen metaphorisch erklärt werden; das Brod bedeutet seinen Leib; der Wein bedeutet sein Blut; es giebt folglich im Abendmahle keine wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Sie theilen sich aber hier in zwei Partheyen. Die, welche der Meinung Zwingli folgen, nehmen ei-

ne

ne symbolische Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an, und versprechen sich vom Genusse des Abendmahls keinen andern Nutzen, als die Erinnerung des Todes Christi, und derer, durch diesen Tod erworbenen Wohlthaten. Die, welche Calvins Meinung anhängen, geben eine geistige Gegenwart Christi beim heil. Abendmahle zu; sie meinen damit, die Gläubigen und Wiedergebohrnen würden auf eine gewisse Weise mit der menschlichen Natur Christi vereinigt, und ihr geistiges Leben bekomme durch diese Vereinigung einen Zuwachs. (Schlegels A. v. Mosh. Kirchengesch. Th. 3. S. 407.)

IV. Streitigkeiten.

Unter den christlichen Lehrern wurde zum erstenmal im neunten Jahrh. über die Lehre vom heil. Abendmahl gestritten. Paschasius Radbert, ein Mönch in dem Kloster zu Corbie, gab im Jahr 831 durch eine Schrift: von dem Sakramente des Leibes und Blutes Christi, worin er lehrte: daß im Abendmahle, nach dessen Einsegnung, nichts anders als der Leib und das Blut Christi genossen werde, hierzu Veranlassung. Ihn bestritten gleich Anfangs auf Kaisers Karls des Kahlen Befehl Johannes Scotus und Ratramnus. Die Schrift des erstern ist verloren gegangen; aber die von dem Ratramnus ist noch vorhanden, und hat zu vielen Streitigkeiten, welche noch im 18. Jahrh. fortgedauert

dauert haben, Anlaß gegeben. Es wird darin beim heil. Abendmahle nur eine Verwandlung zugegeben, bei der Brod und Wein ihr Wesen nicht verlieren, und eine Gegenwart des Leibes Christi angenommen, der aber nicht ebenderselbe seyn soll, welcher am Kreutze gehangen hat. (Fabricii Bibl. lat. med. aevi T. I. p. 661.)

Im eilften Jahrh. veranlaßten Leutherich, Erzbischoff von Sens, (J. 1004.), welcher behauptete, daß nur die Heiligen und Würdigen den Leib Christi empfiengen, und Berengarius, Archidiakonus zu Angers mit seiner Lehre: daß im Abendmahle der wahre Leib und das wahre Blut Christi zugleich mit dem gesegneten Brode und Weine genossen würden, Streitigkeiten. Jenen hielten sowohl der Französische König Robert, als auch der Rath einiger Freunde zurück, daß er durch seine Meinung keine Unruhen unter dem Volke erregte. Berengarius aber vertheidigte (J. 1045.) öffentlich und standhaft seine Meinung, und wurde deswegen sogleich von einigen, sowohl in Frankreich, als in Deutschland bestritten, von dem Pabste Leo IX zuerst auf der Kirchenversammlung zu Rom im J. 1050. als ein Ketzer verdammt, hernach zu Vercelli in demselben Jahre, wo man auch das Buch des Johannes Scotus, aus welchem seine Meinung geschöpft war, verbrannte. Aber auf den beiden Concilien war Berengarius abwesend. Andere Päbste, als Nicolaus II. im J. 1058., ließen ihn selbst nach Rom kommen, und ihn

Glau-

Glaubensformeln unterschreiben, durch welche er sich der Brodverwandlung bald etwas bald völlig nähern mußte. Er blieb aber dennoch stets seiner Meinung getreu, antwortete zuletzt seinen Gegnern nichts, und begab sich auf die Insel S. Cosmä bei Tours, wo er bis an seinen Tod (J. 1088.) lebte.

In diesem Jahrh. fiengen auch die Griechen an, mit den Lateinern über das ungesäuerte Brod im Abendmahle zu streiten. Michael Cerularius, Patriarch von Constantinopel, griff zugleich mit dem Metropoliten Leo von Achida in der Bulgarey, in einem Schreiben an den Bischoff Johannes zu Train in Apulien, die ganze abendländische Kirche deswegen an. (Canis. Lect. Ant. T. III. P. I. p. 281 — 283. ed. Basnage.) Pabst Leo IX. wechselte zu diesem Ende mit ihm und dem griechischen Kaiser mehrere Briefe. Leonis IX. Ep. I. in Harduin Actis Concill. T. VI. P. I. p. 927 — 948. Ep. VI. ap. Harduin l. c. p. 955. sq. Ep. VII. p. 958. sq. l. c.)

Im zwölften Jahrh. ließ sich Ruprecht von Duyz durch den, im vorigen Jahrh. entstandenen, großen berengarischen Streit verleiten, zu lehren: daß die Substanz des Brodes und Weines im heil. Abendmahle eben so wenig verwandelt werde, als die Substanz des Wortes in der Menschwerdung, und erregte dadurch einige Unruhen: auch gieng Folmar, Probst des Klosters Trieffenstein im Würzburgischen Bißthum, von der allgemeinen Meinung ab, wiederrief aber dieselbe nachher in ei-

ner

nem Briefe an den Erzbischoff von Salzburg, welcher in Gretsers Op. T. I. p. 329. stehet.

Im dreyzehnten Jahrh. wurde hauptsächlich über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle gestritten. Viele glaubten, es sey genug, eine sogenannte Realgegenwart zu vertheidigen, wenn sie gleich die Art dieser Gegenwart anders, als Innocentius III. auf der Lateranensischen Kirchenversammlung im Jahr 1215. verordnet hatte, bestimmten. Unter andern gab in Frankreich Johannes, mit dem Beinamen Pungers Asinum (Poin l'Ane), ein Lehrer zu Paris, gegen das Ende dieses Jahrh., der Consubstantiation der Transsubstantiation den Vorzug, wurde aber deswegen von den Theologen nicht verdammt. (Dachery spicileg. vet. scriptor. T. III. p. 58.)

Im funfzehnten Jahrh. entstanden hauptsächlich in Böhmen über die Entziehung des Kelchs im Abendmahl mehrere Streitigkeiten und Unruhen. Zur Zeit der Reformation im sechzehnten Jahrh. stritten Katholiken und Protestanten, die Protestanten unter sich (Lutheraner und Reformirten) mit einander; jeder Parthei gab die, von ihr vertheidigte Lehre dazu Veranlassung. Luther verwarf die Lehre der römischen Kirche von der Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi, behauptete aber doch, daß die Communicanten mit dem Brode und Weine zwar auf eine unbegreifliche Weise, aber doch wirklich und wahrhaftig den

Leib

Leib und das Blut Christi empfiengen. Hiervon wich zuerst sein Amtsgehülfe Carlstadt ab, welcher meinte: wenn Christus gesagt hätte: Das ist mein Leib; so hätte er mit dem das (τουτο) nicht das Brod, sondern seinen Leib verstanden, und gleichsam mit dem Finger auf denselben gedeutet. Nach ihm läugnete Ulrich Zwingli noch weitläuftiger die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, trat der Meinung eines gewissen Holländers Hone, welcher in einem Manuscript, das dem Zwingli einige seiner Freunde mittheilten, das Wort Ist in den Einsetzungsworten durch bedeutet erklärt hatte, bey, und machte seine Meinung gegen das Ende des Jahrs 1524 in einem Briefe an den Prediger zu Reutlingen, Matthäus Alber, bekannt, welcher Brief nachgehends zu Basel ist gedruckt worden. Auch widerlegte Zwingli in seinem Commentar. de vera et falsa religione, Zürich 1525. 8. Luthers Meinung vom Abendmahle, und suchte die seinige mit neuen Gründen zu bestätigen, in einer Schrift: Subsidium de Eucharistia, Zürich 1525. Ihn bestritt zuerst Joh. Bugenhagen in einem gedruckten Briefe an Johann Heß, einen Prediger zu Breslau; nach diesem schrieb wider ihn Theodor Billicanus, Rector zu Nördlingen, einen lateinischen Brief de verbis coenae et opinionum varietate, an Urbanus Regius, Prediger zu Augsburg, und zuletzt nahm Luther zu Anfang des Jahres 1526. Antheil an dem Streit in einem Briefe an Matthäus Alber, Prediger zu Reutlins

lingen. Hierauf schrieb Zwingli seine deutsche Institution vom heil. Abendmahle, worin er sowohl Luthern widerlegte, als auch auf Billicanus und Regius Schriften antwortete, und im Jahr 1527. schrieb er wider Luthern: Exegesin eucharistici negotii. Dieser aber gab fast zu gleicher Zeit die Schrift heraus: Daß die Worte Christi, das ist mein Leib, noch feste stehen. Dagegen schrieb Zwingli den Beweiß: Daß die Worte Christi noch ihren alten einzigen Verstand behalten. Luther schrieb hiergegen wieder: Die Bekenntniß vom Abendmahle, welche man auch die große Confession nennt, und auf welche Zwingli wieder geantwortet hat.

Von Luthers Meinung gieng, außer Carlstadt und Zwingli, auch Johann Oekolampadius ab, in einer Schrift, betittelt: Genuina expositio verborum Coenae 1525. Basel 8., worin er es zwar weder mit Carlstadt noch Zwingli hielt, aber sich doch auch wider die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle erklärte. Ihn suchten einige, zu Halle in Schwaben zu diesem Zwecke versammelte Prediger, in einer Schrift unter dem Titel: Syngramma 1525., zu widerlegen; wogegen Oekolampadius sein Antisyngramma drucken ließ, und da nachher Luther die deutsche Uebersetzung des Syngramma mit einer Vorrede begleitete, so schrieb Oekolampadius unter andern: Billige Antwort auf D. Luthers Bericht des Sakr.

Sakr. halber und etlicher Prediger in Schwaben Schrift.

Im achtzehnten Jahrh. wurde die, im siebenzehnten unter der Asche lodernde Flamme des Streits über die Lehre vom Abendmahle, unter andern von Leonh. Christoph Sturm, Kammerrath des Herzogs von Meklenburg angefacht. Dieser behauptete, nachdem er von der Lutherischen Kirche zur Reformirten übergegangen war, in einer Schrift, betittelt: Mathemat. Beweiß vom heil. Abendmahle: Das Wort im Abendmahle τοῦτο bedeute so viel als τοι οὗτο, daher erklärte er die Einsetzungsworte Jesu so: Dergleichen, (wie dieses Brod, welches eine ernährende Kraft für euern Leib hat) ist mein Leib, (für euern Geist.) Dergleichen (wie dieser Wein, der eine erfreuende Kraft hat) ist mein Blut. Ihn widerlegten in Schriften Johann Albrecht Fabricius, Johann Franz Buddeus, Johann Georg Reinbeck, Johann Joachim Weidner, und mehrere andere, welche in Walchs Bibliotheca Theolog. select. T. II. C. 5. Sec. 14. angeführt sind.

Viel Aufsehen erregte auch in diesem Jahrh. D. Christoph August Heumann mit seiner Schrift: „Erweiß, daß die Lehre der Reformirten die rechte und wahre sey," welche 1764 nach seinem Tode herauskam. Joh David Cube, Prediger in Berlin, schrieb vorzüglich wider diese Schrift. (Schlegels Kirchengesch. des 18 Jahrh. B. 2. S. 309. fg.)

V. Ursprung des h. Abendmahls.

Einige leiten den Gebrauch des heil. Abendmahls von den Opfermahlzeiten der Juden und Heiden her, als Cudworth De vera notione S. Coenae, Wartburton De natura Eucharistiae, Pfaff und Seiler in institut. theol. dogm. ed. 2. Andere halten dasselbe für eine Nachahmung des israelitischen Bundesmahles, 2 B. Mose 24, 6—11, auch des Passahfestes der Juden (Döderlein Institut. theol. Christ. T. II. p. 729. ed. 5.)

VI. Vorstellungen davon.

Nach der Absicht Jesu soll das h. Abendmahl eine feierliche Erinnerung seyn, bey der wir durch den Genuß des Brodes und Weines uns an ihn und seinen Tod erinnern. Im vierten und fünften Jahrh. aber hegte man sehr falsche Begriffe und schreckhafte Vorstellungen davon. Man glaubte, daß Jesus, der oben mit dem Vater im Himmel sitzt, in der Stunde der Austheilung des Abendmahls mit Aller Händen angefaßt werde, und sich selbst denen, die ihn anfassen und annehmen wollen, dahin gebe. Man dachte sich auch eine besondere Gegenwart der Engel, und daß in der Stunde des Opfers auf die Stimme des Priesters die Himmel sich öffneten, und die Chöre der Engel mit dem Irrdischen sich vereinigten. (Schröckh Kirchengesch. Th. 17. S. 305.)

Man hielt dasselbe zu dieser Zeit auch für ein Opfer, welches der Priester, so oft er das Abends

mahl

mahl consecrirt, Gott darbringt; ein Opfer, welches sowohl für die Lebendigen als die Todten geopfert werde. (Gregorii von Nyssa Op. T. IV. p. 393. sq.)

Im neunten Jahrh. sahe man das heil. Abendmahl als eine der ehrwürdigsten Unschuldsproben an, glaubte, daß der Verbrecher, der sich erkühnte, es auf seine Unschuld zu genießen, sichtbarlich an seinem Körper dafür bestraft werden würde. (Joh. Andreas Schmidt de ritu probandi innocentiam per Eucharistiam. Helmst. 1718. in 4.)

VII. Wirkung desselben.

Insgemein hielt man das h. Abendmahl zur Erlangung der Seligkeit für höchstnothwendig; (Schröckh Kirchengesch. Th. 13. S. 19. Schlegels a. v. Mosheims Kirchengesch. Th. 1. S. 373.) und schrieb ihm eine Wirkung auf den menschlichen Körper und dessen Unsterblichkeit zu. (Schröckh a. a. O. Th. 14. S. 93. Stark Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts, (Th. 3. S. 453.) glaubte auch, es sey nicht nur für geistige Schäden gut, sondern auch ein Mittel gegen körperliche Krankheiten (Rößler Bibl. der Kirchenväter Th. 8. S. 487. A. 179.)

V.

Moral.

1) Uebersicht der Moralprincipien.

Wie in dem Charakter des Guten Einheit der Grundsätze oder Maximen herrscht, die sein freies Thun und Lassen in jedem, noch so wandelbaren Verhältnisse mehr oder weniger gleichförmig und standhaft regieren: so ist auch ein nothwendiges Erforderniß der Wissenschaft überhaupt, daß alle die mannigfaltigen Erkenntnisse, welche den Inhalt derselben ausmachen, einen unwandelbaren Charakter an sich tragen, der alle ihm noch so verschiedenen Theile zu einem harmonischen, in sich selbst beschlossenen Ganzen vereiniget, das sich selbst, gleich dem Organismus in der Natur, erzeugt, bildet und trägt.

Diese Einheit ist an und für sich selbst etwas Subjectives; sie liegt in dem Urprincip aller Vereinigung und Harmonie, im Wesen des (menschlichen) Geistes, welcher alles Mannigfaltige zu organisiren unablässig bestrebt ist.

Aber in der Natur denken wir uns diesen Charakter als etwas Objectives, welches durch den allmähligen Geist, der dieselbe durchdringt, realisirt und vollendet ist, und sich unablässig aus sich selbst reproducirt.

In der organiſchen Natur, die wir Vorzugshalber ſo benennen, iſt dieſer Charakter am ſichtbarſten ausgedrückt und in ſeinem Producte für unſern eignen Geiſt in der Anſchauung faßlich und verſtändlich; daher fühlen wir ihre Verwandtſchaft mit der innern Natur unſers Geiſtes, und werden unwiderſtehlig zu ihrer Anſchauung, gleichſam als zur Selbſtbetrachtung, hingezogen; (woraus das reine Wohlgefallen an der Schönheit der Natur entſpringt); da hingegen in der übrigen (unorganiſch genannten) Natur uns dieſe Einheit nur im Ganzen und Allgemeinen anſpricht, im Einzelnen aber unſerm reflektirenden Blicke ſich entzieht, und die Idee eines erhabenen, für unſern Verſtand unerreichbaren Geiſtes in uns erweckt, wodurch uns das Naturganze ſelbſt zum Gegenſtande des Gefühls des Erhabenen und die Veranlaſſung herrlicher Ahndungen aus der grundloſen Tiefe unſers eigenen Gemüthes wird.

Für die Wiſſenſchaft der Natur, d. i. alles deſſen, was iſt oder geſchieht, giebt es kein anderes oberſtes Princip, als die Forderung des Geiſtes: die Natur als Natur, d. i. als ein Ganzes, als Einheit, als Organismus zu betrachten — wodurch ſie allein als ein würdiges Object für die Beſchäftigung des nach Einheit ringenden Geiſtes vorgeſtellt wird. Ein ſolches Princip gilt nun nicht conſtitutiv, d. h., es iſt keine Erkenntniß, daß ein unendlicher Organismus vorhanden ſey — denn woher ſollten wir eine ſolche Einſicht des Wirklichen

a priori nehmen, wir, denen jedes Object der Erkenntniß sich erst vermittelst der fortschreitenden Wahrnehmung darbieten muß? — sondern seine ganze Bedeutung und Gültigkeit ist (wenn man sich anders selbst recht versteht) regulativ d. i. der Geist kann sein Object nicht anders als nach seinem geistigen Grundtrieb behandlen, folglich auch nur diesem gemäß beurtheilen und betrachten; er muß das Mannigfaltige, das sich ihm darbietet, als unendlich denken, weil sein Trieb keine Grenze kennt; er muß dieses Mannigfaltige als harmonisch denken, weil sein Trieb auf Erforschung dieser Harmonie gerichtet ist.

Alle besondern Gesetze und Regeln der Natur sind Gebilde des menschlichen Geistes, die er nach dieser höchsten geistigen Regel hervorgebracht, und mit der Natur, als Object, entweder durchgängig, oder doch in bestimmten Sphären derselben zusammenstimmend gefunden hat. Jenes oberste Princip bestimmt lediglich das Problem, unter dessen fortschreitender Lösung sich die empirische Naturforschung beschäftigt.

Von der Wissenschaft der Natur unterscheiden wir die Wissenschaft der Freyheit, oder die eigentlich praktische Philosophie. Ihr Gegenstand ist nicht dasjenige, was da ist oder geschieht, sondern was seyn oder geschehen soll.

Es soll etwas geschehen; es giebt ein Sollen; es ist nicht gleichgültig, sondern durch Ge-

setze,

ſtehe, durch Forderungen des Geiſtes an ſich ſelbſt beſtimmt, was zu thun oder zu laſſen ſey. Es iſt ein Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem, zwiſchen Recht und Unrecht. Von dieſem Faktum des menſchlichen Bewußtſeyns geht alle praktiſche Philoſophie aus; ihr Daſeyn und ihre Realität ſteht und fällt mit dieſem Faktum.

Philoſophie giebt und beſtimmt urſprünglich kein Daſeyn. Alles Daſeyn wird gegeben durch ſich ſelbſt, wird gefunden im Bewußtſeyn. Dieſes Bewußtſeyn aufzuklären, mit ihm jenes Daſeyn zu enthüllen, dieß iſt alles, was menſchliche Wiſſenſchaft und Philoſophie vermag. Keine Moral, als Wiſſenſchaft oder Philoſophie, giebt und beſtimmt urſprünglich ein Sollen, ſo wenig als irgend eine Naturlehre ein Daſeyn hervorbringt. Die Sittenlehre kann nur enthüllen, aufklären, logiſch erörtern, was unentwickelt oder beſtimmt im ſittlichen Bewußtſeyn des Menſchen vorkömmt.

Alles Sollen bezieht ſich auf Regeln, die dasjenige beſtimmen, was geſchehen ſoll. Ohne ſolche Regeln, die man darum praktiſche nennt, iſt kein Sollen denkbar. Hat das Sollen Realität, das heißt, fodert der Geiſt ſchlechthin, daß auf beſtimmte Weiſe frey gehandelt werde: ſo muß es praktiſche Regeln geben, welche dieſes Sollen beſtimmen und ausſagen.

Regeln ſind Gedanken der Einheit eines Mannigfaltigen. Praktiſche Regeln ſind Gedanken, wo-

durch die vom Geist geforderte Einheit eines Mannigfaltigen der möglichen freyen Thätigkeit bestimmt wird.

Demnach giebt es kein Drittes. Es giebt entweder überall kein Sollen; oder es geht eine Foderung des Geistes auf Einheit in dem Mannigfaltigen der freyen Thätigkeit, welche dem Menschen möglich ist. Ich soll überhaupt nichts; oder ich soll in meine, mir mögliche, mannigfaltige, freye Thätigkeit Einheit bringen.

Ich soll; es giebt also Regeln für meine freye Thätigkeit; ich fodere Einheit in dem Mannigfaltigen der freyen Thätigkeit des Menschen. Das dritte ist nur Entwicklung des zweyten; das zweyte Entwicklung des erstern.

Das Sollen ist eine unbedingte, nie vollendete, gränzenlose (absolute) Foderung des Geistes. Die Regel, wornach ich handeln soll, soll wieder unter einer höhern, diese unter einer noch höhern und immer höhern praktischen Regel stehen, und so fort ins Unendliche. Kein Streben des Geistes hat sein endliches Ziel, seine Gränze.

Das Sollen ist sonach unendlich bedingt, das heißt unbedingt. Die Regel, wonach ich handeln soll, steht jedemahl unter einer höhern Regel; die geforderte Einheit in dem Mannigfaltigen meiner möglichen freyen Thätigkeit, ist die absolut höchste, vollendete Einheit.

Ich

Ich ſoll demnach nach höchſt vernünftigen Regeln, das heißt, nach Principien handeln. — Dieß iſt ſelbſt das einzige ſubjektive Prinzip, oder der oberſte, unbedingte Grundſatz aller meiner freyen Thätigkeit.

Denke ich dieſe nothwendige oberſte Maxime (ſubjektiver Grundſatz) meiner freyen Thätigkeit, objektiv, als oberſtes Princip der Moral d. i. der Wiſſenſchaft aller praktiſchen Regeln meiner freyen Thätigkeit: ſo erſcheint er als höchſtes Regulativ für alle moraliſche Regeln in der Formel:

Jede praktiſche Regel ſoll aus der Idee einer abſolut höchſten Regel entſtehen, folglich der Idee von abſoluter Einheit alles Mannigfaltigen freyer Thätigkeit ſchlechthin gemäs ſeyn.

Dieſer Grundſatz der Moral ſagt demnach zweyerley aus:

1) ich ſoll nach Regeln handeln.

2) ich ſoll nach höchſten, oberſten Regeln handeln.

Das erſte liegt (analytiſch) in dem bloßen Begriff des Sollens; das zweyte iſt mit jenem Begriffe unmittelbar (ſynthetiſch) in meinem Bewußtſeyn verbunden. Indem ich mir nämlich keiner Gränzen bewußt bin, bis zu welchen ich nach Regeln handeln ſoll und jenſeits welcher

welches mein freyes Handeln durchaus willkührlich und beliebig seyn dürfe (d. i. handeln dürfe, wie ich wolle), völlige Indifferenz und Gesetzlosigkeit statt finden: so muß ich annehmen, daß jede Regel wieder durch eine höhere Regel u. s. f. bestimmt, endlich alle ins gesammt einer schlechthin höchsten Regel untergeordnet seyn sollen, und daß folglich die vollständig geforderte Einheit des Mannigfaltigen meiner freyen Thätigkeit eine durchaus unbedingte, höchste und allumfassende Einheit sey.

Dieser Grundsatz der Moral, welcher subjektiv betrachtet das Prinzip der Sittlichkeit, des Gegenstandes der Moral selbst, ist, kann zwar demonstrirt, aber nicht bewiesen worden.

Denn das unbedingte Sollen selbst, kann, als ein solches, nur auf sich selbst beruhen, und sonach von keiner höhern Bedingung abgeleitet werden. Alles besondere, bestimmte Sollen (z. B. einzelne Vorschriften der Pflicht) ist durch jenes unbedingte Sollen real bedingt, und findet nur Statt, in sofern ein Sollen überhaupt Statt findet.

Umgekehrt offenbart sich aber jenes unbedingte Sollen (das Pflichtprinzip) nur in dem besondern und bedingten Sollen und durch dasselbe. Logisch betrachtet wird der allgemeine Begriff desselben durch Empfindung des individuellen Bewußtseyns einzelne Pflichtgebote und durch Abstraktion von den individuellen und besondern Bestimmungen derselben gefunden.

Da

Da aber jedes einzelne Pflichtgebot das allgemeine, höchste Pflichtgebot voraussetzt und durch dasselbe, seiner Wahrheit und Gültigkeit nach, bestimmt wird: so würde jeder denkbare Beweis des Moralprincips aus individuellen Pflichtgeboten, deren ich mir bewußt bin, sich zuletzt wieder auf eben dasselbe, was zu beweisen ist, stützen, folglich sich im Kreis herumdrehen, und also kein logisch zulässiger Beweis seyn.

Da also ein Beweis des Moralprinzips weder aus dem, was höher, als dasselbe wäre, noch aus dem, was unter ihm steht, sich führen läßt: so ist überall kein eigentlicher Beweiß für die Wahrheit des Princips der Sittenlehre möglich. (Mit den Principien aller, auch theoretischer Philosophie hat es völlig dieselbe Bewandniß, wie anderswo gezeigt wird.)

Ist das Moralprincip unerweislich: so ist es entweder unwahr, oder es muß unmittelbar gewiß seyn. Daß es das Letztere sey, muß sich darthun, anschaulich machen, demonstrieren lassen. Unter Demonstration im strengen Sinn des Worts (die seiner Abstammung entspricht) verstehen wir eine Darlegung, ein Vorzeigen dessen, was unmittelbar wahr und durch sich selbst gewiß ist.

Das logische Verfahren bey einer solchen Demonstration besteht in Wegräumung der Hindernisse, sich etwas unmittelbar Gewissen deutlich bewußt zu werden, folglich in der Abstraktion von allem Erweislichen und in der Reflexion über dasjenige, was nach

nach gänzlicher Entfernung deſſelben als Gewiß an ſich ſelber übrig bleibt.

Als Anleitung zu einer ſolchen Demonſtration des Moralprincips iſt der erſte analytiſche Theil meines moraliſchen Lehrbuchs (Grundriß der Moralphiloſophie für Vorleſungen, von L. C. E. Schmid. Zweite verbeſſerte u. neue Ausg. Jena. 1800. S. 3—73.) zu betrachten. Da nämlich alle Philoſophie zuletzt auf gewiſſen Thatſachen des menſchlichen Bewußtſeyns beruht, ſo muß auch die Moralphiloſophie davon ausgehen und ſich durch Uebereinſtimmung ihrer Grundbegriffe und Grundſätze mit unläugbaren Erſcheinungen in dem menſchlichen Gemüthe bewähren.

Das eben demonſtrirte Moralprinzip iſt ſeiner Natur nach ein formales Princip d. h. es gebietet nur eine gewiſſe Beſchaffenheit (Form) der Handlung, eine gewiſſe Handlungsweiſe, die, für ſich betrachtet, dem vernünftigen Willen, ſeiner weſentlichen Beſchaffenheit nach, gemäß iſt, und es verbietet jede andere Art zu handeln, die an und für ſich dem vernünftigen Willen zuwider iſt. Dem vernünftigen Willen an, und für ſich betrachtet, iſt nichts angemeſſen und ſchlechthin gut, als die Geſetzmäßigkeit ſelbſt; nichts ſchlechthin zuwider, als die Geſetzloſigkeit und Geſetzwidrigkeit. Alle Regeln, wornach wir handeln, ſollen, als praktiſche Regeln betrachtet, den Charakter der unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit d. i. der Geſetzmäßigkeit haben. Sie müſſen demnach:

1) Als Regeln betrachtet, von der Art ſeyn, daß man ſich dieſelben ohne Widerſpruch als allgemein und nothwendig denken kann.

2) Als praktiſche Regeln (Gebotsregeln, Regeln des Willens) betrachtet, müſſen ſie von der Art ſeyn, daß ihre Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit dem Willen nicht widerſtreitet, ſondern vielmehr mit dem Willen beſteht, d. h. ich muß wollen können, daß ſie allgemeines Geſetz ſeyn.

Wie ſoll ich nun dieſe beiden Merkmalen der Gültigkeit meiner Handlungsmaximen anwenden?

1) Um die Denkbarkeit einer Regel, als allgemeine Regel d. h. als Geſetz zu beurtheilen, muß ich zuförderſt überhaupt die Natur einer praktiſchen Regel erwägen. In jeder praktiſchen Regel (Maxime, wornach ich handeln will) wird eine beſtimmte Art und Weiſe, einen Zweck zu erreichen, vorgeſtellt. Meine Regel kann ich als allgemein und nothwendig denken, wenn kein Widerſpruch in dem Gedanken liegt, daß dieſer Zweck durch allgemeine Befolgung dieſer Regel erreicht, und daß der beabſichtigte Zweck ſelbſt von einem jeden vernünftigen Weſen (d. h. von jedem Weſen, welches ſich überhaupt Zwecke vorſetzen kann) als Zweck gedacht werde.

2) Um aber die Möglichkeit zu erforſchen, daß eine beſtimmte allgemeine Lebensregel (welche ſich als ſolche zuförderſt ohne Widerſpruch denken läßt) auch als allgemeine Regel gebilliget und ihre Allgemein-

gültigkeit als praktisches Gesetz gewollt werde, muß ich fragen: ob ich wollen könne, daß alle vernünftige Wesen in allen vorkommenden Fällen auf die in der Regel angegebene Weise den in der Regel angezeigten, und doch die Handlung beabsichtigenden Zweck zu erlangen strebten.

So ist z. B. die Maxime, sich durch ein lügenhaftes Versprechen aus irgend einer Verlegenheit zu ziehen, darum unsittlich, weil sie als allgemeine Regel (als Gesetz für die ganze menschliche Gesellschaft) gedacht, sich selbst vernichten würde. Denn der Zweck, sich aus Verlegenheit zu ziehen, würde sich durch dieses Mittel (ein lügenhaftes Versprechen) ganz und gar nicht erreichen lassen, wenn diese Regel allgemein befolgt würde. Als allgemeine Regel würde eine solche praktische Regel (einer solchen Verbindung von Mittel und Zweck) sich gar nicht ohne Widerspruch denken lassen. Es existirte alsdann gar kein Versprechen; niemand würde eine Willenserklärung in Ansehung künftiger Handlungen glauben, und wenn man es thäte, so könnte sonach durch ein lügenhaftes Versprechen sich aus irgend einer Verlegenheit ziehen.

Dagegen ist die Maxime des Eigennützigen, andern Menschen zwar das Ihrige zu lassen, aber nichts zu ihrem Wohl beytragen zu wollen, zwar als allgemeine praktische Regel denkbar. Denn die Absicht, nichts von dem Seinigen für andre aufzuopfern (Erhaltung des Seinigen) könnte auch dann nach dieser Maxime erreicht werden, wenn jedermann dieselbe befolgte. Die Maxime würde also durch ihre Allgemeinheit

[illegible] nicht selbst zerstört. Jeder Mensch ist sich aber doch auch seiner eignen Hülfsbedürftigkeit bewußt, und keiner kann wollen, daß ihm alle Hoffnung fremden Beistandes gänzlich abgeschnitten sey. Folglich kann kein Mensch wollen, daß diese Maxime durchgängig von allen gegen alle Menschen, folglich auch gegen ihn selbst in jeder Lage seines Lebens, beobachtet werde. Die Allgemeingültigkeit dieser Lebensregel kann also keinesweges ein Gegenstand des menschlichen (vernünftigen) Willens seyn.

Die Maxime des besonnenen Selbstmörders „sich aus Selbstliebe das Leben abzukürzen, wenn das Leben bey seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht" ist absolut widersprechend in sich selbst. Denn das Leben selbst ist die Bedingung nicht nur aller möglichen Annehmlichkeit des Lebens, sondern aller zweckmäßigen vernünftigen Wirksamkeit; die willkürliche Vernichtung des Lebens würde also selbst die Bedingung der Möglichkeit, sich irgend einen Zweck zu setzen, und für Erreichung desselben wirksam zu seyn, aufheben, welches unmöglich als Maxime irgend eines vernünftigen, freyen Wesens gedacht werden kann. Dieses Wesen kann nicht zugleich frey handeln (sich freywillig tödten) und auch nicht frey handeln (alle Möglichkeit des freyen Handelns für immer aufheben) wollen. Folglich ist der Selbstmord schlechthin unsittlich.

Der Träge und Bequemlichkeitsliebende will zwar (dieß ist seine Maxime) aus Liebe zum Genuß die Ausbildung seiner Naturanlagen vernachlässigen;

aber

aber er will gleichwohl nicht aller der Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens entbehren, die er der Kultur und dem Kunstfleiß anderer Menschen zu verdanken hat. Er kann also nicht wollen, daß seine Maxime allgemeine Maxime jedes Gliedes der menschlichen Gesellschaft sey, wovon er Theil nimmt. Außerdem will der träge Mensch gleichwohl ein seyn, ein Mensch seyn, der zu Erreichung mancherley Zwecke des Lebens fähig und geschickt ist. Dadurch widerspricht er sich aber selbst, indem er sich diese größere Fähigkeit, wirksam zu seyn, nicht erwerben mag. Seine Maxime ist demnach gesetzwidrig und unsittlich.

Anmerkung. In so vielerley Formeln und Wendungen sich die formale Regel der Vernunft für das freye Handeln auch vorstellen und erörtern läßt: so wird doch der Sinn und die praktische Bedeutung dieses Gesetzes gänzlich verfehlt, wenn man sich den Grund der Möglichkeit oder Unmöglichkeit (d. i. Zulässigkeit oder Unzulässigkeit) und der davon abhängenden Pflicht als bloß theoretisch vorstellt; denn aus einem blos theoretischen Princip können auch blos theoretische, aber keine praktische Folgen abgeleitet werden.

Dieß ist offenbar der Fall mit einem der neuesten Versuche, das formale Moralprincip darzustellen und zu deduciren, welcher in Hn. J. A. W. Gessners Kritik der Moral. Leipzig 1802., einem sonst in mancher Rücksicht lehrreichen und wohl geschriebenen Buche,

Buche) S. 270 ff. vornimmet. Der Vf. erklärt ſich daſelbſt über dieſen Gegenſtand alſo:

„Die Vernunft iſt das Vermögen, das Beſondere durch das Allgemeine zu beſtimmen. Die eigenthümliche Funktion der Vernunft iſt einzig und allein, zu erkennen. Sie thut dieß aber auf die ihr eigenthümliche Weiſe, daß ſie nämlich Allgemeinbegriffe von Dingen und Gegenſtänden des Denkens bildet, und die Dinge nach dieſen Allgemeinbegriffen beurtheilt und erkennt, d. h. ihnen Prädikate zu- oder abſpricht, je nachdem ſie unter gewiſſe Allgemeinbegriffe gehören, oder nicht gehören. So wie nun die Vernunft z. B. jedem Dinge, das nur durch Vegetation ſich erhält, das Prädikat der Pflanze beylegt, und einem jeglichen, das anders, als durch Vegetation fortzudauern vermag, daſſelbe abſpricht und ſich gleichſam ſelbſt vernichten würde, wenn ſie auf die entgegengeſetzte Weiſe urtheilen wollte: ſo legt ſie auch nach gewiſſen Allgemeinbegriffen gewiſſer Handlungen das Prädikat der Unerlaßlichkeit und gewiſſen andern das Prädikat der Unzuläßlichkeit bey, und würde ſich ſelbſt widerſtreiten und gleichſam ſelbſt vernichten, um das Eine oder das Andere nicht zu thun, d. h. um anders über eine Handlung zu urtheilen. Der höchſte Allgemeinbegriff, worunter alle beſondere Handlungen begriffen werden, iſt der Begriff von Möglichkeit des Handelns überhaupt. Dieſem Begriffe gemäß iſt die oberſte Bedingung oder das höchſte Geſetz des Handelns dieſes: Handle in beſonderes, ein

ein einzelnes Handeln Statt finden können: so muß Handeln überhaupt Statt finden können. Die Möglichkeit des Handelns überhaupt ist also die höchste Bedingung aller besondern Regeln des Handelns, und aller einzelnen Handlungen. Jede einzelne Handlung muß folglich so beschaffen seyn, daß sie neben allen übrigen ihrer Art und neben denen aller übrigen Arten, und alle überhaupt müssen so beschaffen seyn, daß sie alle insgesamt nebeneinander bestehen können. Denn Handlungen, die einander vernichten, sind unmöglich, und es ist der Vernunft unmöglich, Handlungen oder Regeln zu Handlungen, wodurch alles Handeln überhaupt vernichtet wird, für möglich oder zulässig zu erkennen." — So weit Hr. Gassner.

Bleiben wir bey den eigentlichen Ausdrücken dieser Formel stehen, und abstrahiren von den besondern Anwendungen, die der Vf. von denselben zur Beurtheilung einzelner Handlungsweisen z. B. des Diebstahls, des Selbstmordes, der Verläumdung u. s. f. gemacht, und worinn er dieselben unvermerkt einen andern, weder den Worten noch der Deduktion der Formel eingeschlossenen, Sinn untergelegt hat — so ist die ganze Formel bloß theoretisch und ohne allen praktischen Gehalt. Die Möglichkeit des Einzelnen und Besondern setzt die Möglichkeit des Allgemeinen voraus, worunter jenes logisch enthalten ist. Folglich ist kein einzelnes und besonderes Handeln, daß keine Art von Handlungen möglich, ohne ver-

ausgesetzte Möglichkeit des Handelns überhaupt. Ein logisch unwidersprechlicher Satz, der aber durchaus unerheblich und ohne alle praktische Bedeutung und Konsequenz ist.

Denn ist eine einzelne Handlung, z. B. ein individuell bestimmter Diebstahl, oder ist eine bestimmte Art zu handeln, z. B. das Stehlen überhaupt möglich: so ist eben dadurch die Möglichkeit des Handelns überhaupt erwiesen, wie durch mein Daseyn die Möglichkeit des Daseyns überhaupt. Folglich wäre jede mögliche Handlung mit der Möglichkeit des Handelns überhaupt vereinbar, und diese letztere durch die erstre zugleich bestimmt; sonach würde jede in concreto mögliche Handlung erlaubt und überall keine nur irgend mögliche Handlung unzulässig seyn; denn jede mögliche Handlung steht richtig unter den Bedingungen der Möglichkeit des Handelns überhaupt, eben dadurch, daß sie eine mögliche Handlung ist.

Ein so deducirtes und so bezeichnetes Moralprincip ist also schlechterdings nicht das, was es seyn soll, ein Moralprincip, welches den Unterschied zwischen Gutem und Bösem in den möglichen freyen Handlungen bestimmt — weil es in dieser Anwendung bey gehöriger Konsequenz zu einer absoluten Indifferenz aller nur möglichen Handlungen unvermeidlich hinführt. So erscheint der Satz, wenn man die Möglichkeit zu handeln, wovon die Rede ist, als bloß logische Möglichkeit, als Denkbarkeit des Handelns überhaupt beurtheilt.

Ver-

Versteht man aber nicht logische, sondern reale Möglichkeit, d. i. nicht die Möglichkeit, eine Handlung überhaupt zu denken, sondern dieselbe wirklich hervorzubringen, so läßt sich dieser Begriff wieder entweder auf die reale Möglichkeit irgend eines Handelns (distributiv) oder auf die reale Möglichkeit alles Handelns zusammt (collektiv) beziehen.

Im ersten Falle, welcher der natürlichen Wortbedeutung (Handeln überhaupt) gemäs ist, versteht es sich wieder von selbst, daß jede realmögliche Handlung mit der Bedingung der realen Möglichkeit des Handelns überhaupt übereinstimme. Unsittliche Handlungen wären real unmöglich, mithin die ganze Unterscheidung sittlich zulässiger und unzulässiger Handlungen völlig leer und ohne reelle Bedeutung und mögliche Anwendung.

Der andere Fall, welcher zwar der natürlichen Bedeutung der Grundformel widerspricht, aber durch die beygefügte nähere Erklärung des Vfs. angedeutet wird, begreift wieder zwey besondere Fälle unter sich. Entweder ist davon die Rede, daß eine Handlung in concreto mit der realen Möglichkeit der ihr ähnlichen Handlungen (derselben Art) oder daß sie mit der realen Möglichkeit aller andern Handlungen (auch denen von verschiedener Art) bestehe, oder nicht bestehe.

Nun bestehet aber mit jeder Handlung ohne Unterschied die reale Möglichkeit einiger sowohl ähnlicher

In

als unähnlicher (gleichartiger und ungleichartiger) Handlungen theils wirklich, theils aber auch nicht. In dieſem Verhältniſſe ſind ſich ebenfalls alle Handlungen einander gleich. Nur diejenige Handlung wäre ſonach abſolut unzuläſſig, wodurch alles künftige Handeln überhaupt durchaus unmöglich gemacht, d. h. wodurch entweder alle freyhandelnde Weſen ihrem Daſeyn nach ſchlechthin vernichtet oder doch ihre Kraft und Freyheit zu handeln abſolut aufgehoben und unwirkſam gemacht würden. Die Möglichkeit zu ſündigen überſchritte ſonach alle Gränzen des phyſiſchen Vermögens endlicher Weſen, und es bliebe für ſie bloß das natürliche Vermögen pflichtmäßiger Handlungen übrig.

In der Anmerkung giebt der Vf. ſeinem Grundſatz wieder eine andere Bedeutung, die ſowohl den Worten der Grundformel als ihrer unmittelbaren Erklärung widerſpricht. Die Unzuläſſigkeit oder Zuläſſigkeit der Handlungen in concreto wird darnach beurtheilt, ob die Regel, wornach der Einzelne im einzelnen Falle handeln will, als eine allgemeine Handelsregel für die menſchliche Geſellſchaft in allen ähnlichen Fällen ſo gedacht werden könne, daß dabey die Erreichung des durch die Handlung beabſichtigten Zwecks möglich bleibe. Auf dieſe Art wird z. B. die Unzuläſſigkeit des Raubes, des Diebſtahls, der Verläumdung, des Menſchenmords, des Selbſtmordes, der Kraftſchwächung u. ſ. f. einleuchtend gemacht.

Aber dann ergiebt sich, daß dieser Beurtheilung eine andere, als die von dem Vf. als Moralprincip aufgestellte, Hauptformel, nämlich die Formel des Kantischen Imperativs, zum Grunde liege, daß aber diese Formel von dem Vf. unrichtig reducirt, unschicklich bezeichnet, und ihrem Sinne nach nur zur Hälfte, nämlich in Rücksicht auf schuldige Pflichten der Gerechtigkeit gegen sich und andere, nicht aber in Absicht auf unvollkommene Pflichten, aufgefaßt worden; denn die letztern lassen sich nicht aus der Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit einer allgemeinen praktischen Regel, sondern aus der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit ihr allgemeines Gelten durchaus zu wollen, bis auf eine befriedigende Weise ableiten.

Der Geßnersche Versuch, die Unhaltbarkeit des kritischen Moralsystems durch Aufstellung und Deduktion eines angeblich richtigern Grundsatzes aller Pflichten, ist demnach gänzlich mislungen.

Eben so unerheblich sind die direkten Einwürfe, welche der Vf. in dieser Schrift den Beweißgründen für die Gültigkeit des von Kant aufgestellten höchsten Sittengesetzes entgegengestellt hat.

„Wenn es allgemeingültige, schlechthin unbedingte Gesetze für die Willensbestimmung der vernünftigen Wesen giebt, so können es nur formale Gesetze seyn.“

„Nun giebt es dergleichen Gesetze“

„Folge

„Folglich hat das formale Geſetz Realität als Geſetz für den Willen vernünftiger Weſen.“ — Auf dieſem Vernunftſchluß beruht der Beweis für die Gültigkeit des formalen Moralprincips.

Der Oberſatz dieſes hypothetiſchen Vernunftſchluſſes erhellt daher: Praktiſche Geſetze dürfen (ihrem Begriffe nach) nicht bloß für einzelne Subjekte, ſondern ſie müſſen allgemein, für jedes vernünftige Weſen gleich gültig ſeyn.

Keine materielle Regel iſt allgemeingültig

Folglich iſt keine materielle Regel ein praktiſches Geſetz.

(Der Oberſatz leuchtet von ſelbſt ein. Der Unterſatz daher, weil alle materielle Geſetze, ihrem Begriffe nach, von irgend einer Bedingung, nämlich von einer gewiſſen ſubjektiven Beſchaffenheit vernünftiger Weſen, oder von gewiſſen Zwecken abhängen; das Daſeyn aber und die Beſchaffenheit dieſer Bedingungen nur durch Erfahrung erkannt werden kann; keine Erfahrung aber die Quelle einer allgemeinen unbedingten Erkenntniß ſeyn kann.)

Jede praktiſche Regel iſt entweder material, oder formell. Denn entweder beruht ſie auf einem durch Erfahrung gegebenen Zwecke, oder es wird von einem ſolchen Zwecke gänzlich abſtrahirt. Im letztern Falle bleibt nach Abtrennung aller Materie von den Regeln der Willensbeſtimmung nichts übrig, als die bloße Form d. i. die bloße Vorſtellung von einem

Gesetz überhaupt. Ein Gesetz aber, welches bloß den Begriff der Gesetzlichkeit selbst ausdrückt, ist ein formales Gesetz.

Folglich ist nur die formale praktische Regel ein wirklich praktisches Gesetz.

Jetzt kömmt es also nur noch auf die Wahrheit des Untersatzes in jenem hypothetischen Vernunftschlusse, oder auf die Frage an: ob es wirklich allgemein gültige, schlechthin unbedingte Gesetze für die Willensbestimmung vernünftiger Wesen gebe?

Kein vernünftiges Wesen kann sich verläugnen, daß es unbedingt einiges thun, einiges lassen solle. Dieses setzt aber ein praktisches Gesetz voraus, welches nur ein formales, mithin nur das eben aufgestellte seyn kann.

Bey der Vorstellung jenes Gesetzes muß ein jedes vernünftige Wesen sich selbst gestehen, daß dieß sein Gesetz sey.

Daß es ein Moralgesetz und zwar ein formales gebe, ist außer Zweifel, wenn es nur gewiß ist, daß überhaupt etwas seyn soll. Denn alsdann muß es ein Gesetz geben, welches dieses Soll den Menschen ankündigt.

Eine unwiderstehliche innere Stimme fodert uns zu Handlungen auf, denen jede außer ihnen selbst liegende Bedingung, oder Triebfeder, schlechterdings

fremd

fremd iſt, und die in uns die Vorſtellung von ſchlechthin unbedingten Pflichten erzeugt.

Dieſe Vorſtellung kann nicht aus Erfahrung entſprungen ſeyn. Denn 1) eine ſolche Geſinnung oder Handlung, von welcher dieſe Vorſtellung abſtrahirt ſeyn könnte, würde dieſe Vorſtellung ſelbſt als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausſetzen. 2) eine ſolche Lauterkeit der Geſinnungen, die jener Idee entſpräche, läßt ſich nicht einmal in uns ſelbſt wahrnehmen.

Iſt aber dieſe Vorſtellung aus bloßer Erfahrung unmöglich: ſo kann ſie mit dem Geſetze ſelbſt nur in der reinen Vernunft gegründet ſeyn; folglich iſt dieſes Geſetz ſo unläugbar, als die Vernunft ſelbſt.

Gegen dieſes Raiſonnement wendet nun Hr. Geſſner (S. 36 ff.) folgendes ein: Die Vorſtellung von einem unbedingten Geſetz des Handelns braucht weder aus der Erfahrung entſprungen, noch in dem Weſen der Vernunft gegründet zu ſeyn. Es läßt ſich die Möglichkeit einer dritten Entſtehungsart, nämlich durch den Einfluß der Selbſtliebe auf die bloße Phantaſie, erweislich machen. — Dieſes verſtehet nun der Vf. auf folgende Weiſe:

Der Menſch fühlt einen innigen Trieb nach eigner Glückſeligkeit. Bey ſeiner eigenen Schwäche hängt die Erlangung derſelben großentheils von Mitwirkung anderer Menſchen, und dieſe Mitwirkung

selbst (da der Zwang eines Einzigen gegen Viele nichts vermag) von der wohl oder übelwollenden Gesinnung derselben gegen Andere ab. Jeder Selbstsüchtige aber handelt gelegentlich übelwollend, sobald fremde Wohlfahrt mit der seinigen in Widerstreit kömmt. Wenn also meine Glückseligkeit völlig gesichert seyn soll, so muß aller Egoismus verschwinden und es muß vielmehr ein allgemeines Gesetz seyn, in der Schonung und Beförderung fremder Wohlfahrt selbst den einzig hinreichenden Beweggrund zu finden, diese zu wollen. — So gelangt der Mensch ohne unmittelbare Erfahrung von der wirklichen Existenz uneigennütziger Gesinnung und ohne ein ursprüngliches Vernunftgesetz, zu der Vorstellung von einem bloß durch die Handlungsweise selbst bestimmbaren Willen und von einem unbedingt gültigen Gesetze. Die uneigennützige Gesinnung und das Gesetz derselben ist sonach ein bloßes Ideal der, durch die Selbstliebe gereizten, Einbildungskraft.

Eben so begreifen wir auch ohne Schwierigkeit die ausschließende Achtung für jene reine moralische Gesinnung, die Unzufriedenheit mit uns selbst wegen Mangels derselben und das Gefühl der Strafwürdigkeit bey bösen Handlungen. Denn wir betrachten jene Gesinnung als die einzige ächte, unveränderliche Quelle aller menschlichen Glückseligkeit. Früher Unterricht, Erziehung, Gewöhnheit, die Triebe des Wohlwollens, des Mitleids, das Gefühl für Harmonie und Schönheit vollenden und befestigen diese Ach-

Achtung. So wird endlich diese Gesinnung selbst der Maasstab für alle Achtung, die wir dem Charakter des Menschen, folglich auch unserm eignen erweisen. Und weil wir durch jede von Andern uns zugefügte Verletzung uns gereizt fühlen, den Uebelthäter zu bestrafen, so achten wir nachher auch uns selbst für strafwürdig, wenn wir die Beleidiger sind. Dieß ist der Hauptinhalt des Gessnerischen Einwurfs.

Abläugnen läßt es sich nicht, daß auf die eben angezeigte Weise sich durch den Einfluß der Phantasie auf die Selbstliebe, also vermittelst derjenigen Eigenschaft des menschlichen Gemüths, welche man Sympathie und theilnehmende Neigung des natürlichen Wohlwollens nennt, manche Erscheinungen ziemlich befriedigend erklären lassen, welche dem Phänomen der Sittlichkeit analog sind.

Allein unser Bewußtseyn straft uns Lüge, wenn wir die Vorstellung eines Pflichtgesetzes, die uns mit unbedingter Achtung erfüllt, für ein bloßes Trugbild, für ein zufälliges und künstliches Erzeugniß unserer Einbildungskraft halten wollten. Wir könnten, bey dieser Vorstellungsart nicht ohne die größte Inconsequenz und vorsetzliche Selbsttäuschung an irgend eine Pflicht glauben; wir können gleichwohl, ohne den lautesten Widerspruch in unserm Innern, der Pflicht unsre tiefste Achtung und unbedingte Unterwerfung nicht versagen. Wir würden uns selbst als gewissenlos verdammen, wenn wir jene psychologische Erklärungsart annehmen und ihrem Resultate — daß

es

es keine wahre, eigentliche Pflicht gebe — mit praktischer Konsequenz Beyfall geben wollten.

Siegreich würde Hr. Geſſner (S. 45 ff.) den kantiſchen Beweiß für die Gültigkeit eines formalen Sittengeſetzes aus der Freyheit des Willens vernünftiger Weſen bekämpft haben — — wenn nur irgendwo Kant einen ſolchen Beweiß zu führen verſucht und nicht vielmehr umgekehrt den Glauben an Freyheit des menſchlichen Willens auf das unvermittelte Bewußtſeyn eines formalen Pflichtgeſetzes gegründet und daraus abgeleitet hätte.

Aber könnte nicht das Bewußtſeyn eines moraliſchen Geſetzes, als eines abſolut nothwendigen Geſetzes, eine bloße Täuſchung, jene Nothwendigkeit eine blos ſubjektive, aus Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur, aus Gewohnheit und Erziehung entſprungene Nöthigung des menſchlichen Gemüths ſeyn, ohne daß man daraus auf die Allgemeinheit dieſes Bewußtſeyns für alle Vernunftweſen und auf die objektive Nothwendigkeit jenes Geſetzes ſchließen dürfte?

Für die bloße Spekulation iſt dieſer Einwurf nicht ungegründet. Man muß dem Skeptiker die bloße Möglichkeit, das ſittliche Bewußtſeyn pſychologiſch zu erklären, und hiermit alle Moralität von Grund aus wegzuvernünfteln, einräumen. Allein das Gewiſſen entbindet uns nach geendigter Spekulation dennoch nicht von unſrer Pflicht. Wir würden uns ſelbſt verächtlich finden, wenn wir uns von ei-

ner

ler Pflicht losſprechen, wenn wir jene bloß problematiſche Möglichkeit (Nichtunmöglichkeit des Denkens) in eine aſſertoriſche Behauptung der Würklichkeit verwandeln wollten. Alle Moralphiloſophie ſetzt ſittliches Bewußtſeyn voraus; ſie nimmt das Gewiſſen des Menſchen in Anſpruch und unternimmt nur das Geſchäft, die klaren und für ſich ſelbſt gewiſſen Ausſprüche deſſelben deutlich zu machen und ſowohl unter ſich ſelbſt, als mit aller übrigen menſchlichen Erkenntniß ſyſtematiſch zu vereinigen. Wer das Pflichtbewußtſeyn trotzig abläugnet, dem iſt eben ſo wenig durch philoſophiſche Diſpute irgend ein Pflichtbewußtſeyn anzuvernünfteln, als man einem, welcher das logiſche Denkgeſetz läugnet, den Satz des Widerſpruchs demonſtriren könnte.

Außer denjenigen Philoſophen, welche

1) die Moralität aus vernünftigen formalen Grundſätzen ableiten, giebt es noch andere, welche

2) ſich für dieſen Zweck materieller Grundſätze bedienen, d. i. die den ſittlichen Werth oder Unwerth der menſchlichen Handlungen lediglich von den Folgen derſelben, alſo von dem, was durch dieſelben bewirkt wird, nicht von ihrer eigenthümlichen innern Beſchaffenheit ableiten. — Dieſen geſellt ſich noch eine dritte Parthey zu, welche (um alles zu verbinden, und allen Abſichten zu entſprechen)

3) ein gemischtes d. i. theils formales, theils materiales Moralprincip aufstellen und empfehlen.

Da die theologischen Moralisten der neuern Zeit zwischen diesen drey Haupteigenschaften der sittlichen Grundsätze hin und herschwanken, und da selbst die richtige Würdigung der biblischen und besonders christlichen Sittenlehre eine genaue Kenntniß und Beurtheilung aller möglichen Principien einer Sittenlehre überhaupt voraussetzt; so muß auch der Theolog von diesen verschiedenen Hauptpartheien auf dem Gebiete der Moralphilosophie Kenntniß nehmen.

VI.

Predigerwissenschaft.

1) Ueber wahre Religiosität. *)

Religiosität, wenn man auf die Abstammung des Worts von Religion und dessen Grundbedeutung sieht, heißt die gewissenhafte Sorgfalt in Beziehung auf Gott. Sie ist die Gemüthsstimmung, wodurch Religion, was sie ist und wirkt, uns wichtige Angelegenheit wird.

Der Religiöse heißt daher derjenige, der sich eifrig bestrebt, seine Denkart, seinen Sinn, und sein Handeln dem Verhältnisse, worin er zu Gott steht, gemäß einzurichten, und in diesem Sinne ist die Religiosität die wahre, die wirkliche. Geschieht aber das nicht, stellt man sich das Verhältniß zu Gott anders vor, als wir es uns als vernünftige Menschen vorstellen müssen, und strebt man ihm nicht gemäß zu seyn, so heißt das Bigotterie und Fanatismus.

Gott ist das heiligste Urwesen, durch den Alles ist, was ist, und alles geschieht, was geschieht. Auch wir sind durch ihn, was wir sind, und haben durch

*) Materialien für alle Theile der Amtsführung eines Predigers 7. Band 1 Stück 1803.

durch ihn, was wir haben. Sein Gesetz ist es, welches wir uns durch unsre Vernunft vergegenwärtigen. Von ihm hängt der Erfolg unsers Handelns, von ihm hängen alle unsre Schicksale ab, durch welche er uns zum Ziele leitet. Wer das nicht annimmt, der geräth mit sich selbst in Widerspruch, und muß alle Wahrheit und Gewißheit aufgeben.

Es giebt drei Rücksichten, nach welchen wir diesem Verhältnisse zu Gott entweder gemäß sind, oder nicht; Denken, Wollen und Handeln. Sie unterscheiden den Religiösen von dem Indifferenten, dem alles in Beziehung auf Gott gleichgültig vorkömmt, und trennen ihn von dem Irreligiösen, der seinen Verhältnissen zu Gott auf alle Art geradezu entgegen strebt.

Die religiöse Denkart sucht das Verhältniß des Menschen zu Gott immer deutlicher einzusehen, und betrachtet die Dinge in der Welt und ihre Veränderungen nach diesem erkannten Verhältnisse. Sie erblickt Gott überall in der ganzen Natur, sie sieht ihn im Blitze, hört ihn im Donner, bemerkt ihn in jedem Ereignisse, das sich zuträgt. Seine Wirksamkeit ist allenthalben.

Der religiöse Sinn strebt dagegen, den Willen Gottes zu den seinigen zu machen, und entfernt alles, was davon in seinen Gesinnungen abweicht. Jeder Mensch ist ein Theil von dem großen Ganzen, und geht mit diesem aus Gottes Hand hervor.

vor. Jeder von uns soll daher das Seinige zur Herbeiführung des Ziels beitragen, das Gott dem Ganzen anwieß. Zu dieser Absicht hat er uns durch unsre Vernunft das Gesetz gegeben, wie wir dieser unsrer Bestimmung ohne Widerspruch folgen, und zeigt einem jeden durch das Maaß von Kräften, die er ihm verlieh, und durch die Schicksale, die er ihm zusendet, den Weg an, den er zu seinem und des Ganzen Besten durchs Leben wandeln soll.

Das religiöse Handeln äußert sich in allen Beziehungen und Verbindungen, in welchen wir stehen. Es ist Abdruck des religiösen Sinnes durch Wort und That, und ein stetes Hinstreben zu dem Ziele auf dem uns von Gott vorgeschriebenen Wege, welchen er uns durch unsre Vernunft und unser Schicksal andeutet. Der wahre Religiöse benützt daher jede Gelegenheit und jedes Mittel, nicht nur seine Denkart, sondern auch seinen Sinn durch Rechtschaffenheit, vereint mit edler Einfalt, in allen seinen Handlungen, zu bezeichnen, und wenn er ermatten sollte, so stärkt er sich durch Gebet und den Gebrauch der äußerlichen Religionsübungen, um seinen religiösen Sinn fortwährend zu cultiviren, zu beleben und zu befestigen. Wahre Religiosität vollendet unsere Sittlichkeit.

---

2. Wie verschafft und sichert sich der Predigerstand Achtung und Zutrauen? *)

Der brauchbare Mann wird in jedem Stande geachtet und geliebt. Diese Achtung und Liebe entgehen auch dem Prediger nicht, wenn er sich durch Geistesbildung und Brauchbarkeit hervorthut. Freilich darf er nicht, im Vertrauen auf seine Noth- und Hülfsbücher von gedruckten Predigten und Predigtentwürfen, seiner Gemächlichkeit obliegen, und sich seine Amtsgeschäfte, so viel wie möglich, zu erleichtern suchen. Er muß vielmehr seine Kräfte anstrengen, seine Lehrvorträge selbst ausarbeiten, und, mit Beiseitesetzung aller leeren Speculationen und Grübeleien, sich nur an das Praktische und wahrhaft Brauchbare halten. Er muß seinen Vortrag dem Bedürfnisse seiner Gemeine, und ihrem Fassungsvermögen gehörig anpassen, und ihn mit Wärme und Nachdruck halten, daß man es ihm ansieht, er spricht vom Herzen und aus Ueberzeugung.

Hierzu wird freilich ein gebildeter Geist erfodert, der einen reichen Vorrath von mannigfaltigen Kenntnissen besitzt und welchen sich der Prediger durch unabläßiges Studiren zu erwerben suchen soll. Aus nichts, wird nichts. Ist er aber einmal so glücklich, sich ihn zu eigen gemacht zu haben, so kann er gewiß, wenn nicht alles trüget, auf Achtung und Zutrauen bey seiner Gemeine rechnen. Es kommt ja nicht

*) Materialien für alle Theile der Amtsführung eines Predigers. 7. Band. 1803.

nicht darauf an, daß er seine Amtsgeschäfte nur nothdürftig verwaltet, sondern überhaupt wie er es thut. Hält er Vorträge, die wenig belehren und rühren, weil er darauf nicht die gehörige Zeit und Mühe verwendete, oder nahm er die erste beste Predigt, die ihm aus seiner Rüstkammer in die Hände fiel, so wird das seiner Gemeine wenig Nutzen, ihm aber auch nicht viel Ehre bringen. Am schlimmsten aber sieht es für ihn aus, wenn es gar bekannt wird, daß er sich mit fremden Federn schmücket. Es muß da natürlich um seine Achtung und Zutrauen geschehen seyn, und sein Ansehen muß in dem Grade sinken, wie seine Faulheit, Ungeschicklichkeit und Schwäche sichtbar und bekannt werden. —

Der Prediger muß aber auch sein Amt mit wahrer Theilnahme und Interesse verwalten. Er verliert viel, wenn er es blos Handwerksmäßig um des Lohns und der Vortheile willen betreibt. Dem mechanischen Künstler, selbst dem Arzte und Sachwalter, nimmt man es nicht übel, wenn sie an ihren Berufsgeschäften wenig Geschmack finden, sie dürfen nur diejenigen, die sich an sie wenden, redlich und gewissenhaft bedienen. Allein eine andere Bewandniß hat es mit dem Prediger; sobald man an ihm gewahr wird, daß er sein Geschäfte ohne Interesse und oft mit Widerwillen verwaltet, sobald wird man ihm auch das Zutraun entziehen und er wird bei allen Gutgesinnten verächtlich werden.

Wie kann man einem Manne gut seyn, dessen erhabener Beruf es ist, Andern Tugend und Religion als die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen zu

ems

empfehlen, der es aber ohne alle Wärme, nur mit Kälte, und Gleichgültigkeit thut, und deutlich zu erkennen giebt, daß ihm eben nicht viel daran gelegen sey? Wird man nicht auf den Gedanken kommen, er selbst glaube und empfinde wenig oder nichts von alle dem, was er Andere glauben und empfinden lehren soll? — Sein Vortrag aber wird dagegen gewiß Eingang finden, sich den Weg zu den Herzen seiner Zuhörer bahnen und die gehoffte Wirkung thun, wenn man weiß, daß er Lust, Gefühl und Interesse für sein Amt hat. —

Es muß aber auch der Prediger, außer der Geistesbildung und Theilnahme, mit welcher er seine Vorträge hält und sein Amt versteht, in gewisser Rücksicht ein Gelehrter seyn, wenn er mit vollem Rechte auf Achtung und Zutrauen Anspruch machen will. Es giebt in unsern Tagen der Kenntnisse viele, die gefodert werden, und die man jetzt nicht leicht entbehren kann. Der Prediger soll seine Gemeine nach Geist und Herz bilden, ihre falschen Vorstellungen über mancherlei Gegenstände berichtigen, dem Aberglauben wehren, die Gemüther durch Betrachtung der Werke Gottes zur Erkenntniß und Verehrung des Schöpfers erheben. Hierzu gehört nicht nur ein all mancherlei Gegenständen geübter und geschärfter Verstand, sondern es sind auch mancherlei historische, physikalische, mathematische und humanistische Einsichten nöthig, die ein Prediger außer seinen theologischen Wissenschaften inne haben muß. Er kömmt in Gesellschaften, wo über wissenschaftliche Gegenstände, die außer seinem Horizont

zont liegen, gesprochen wird. Unvermerkt wird er in diese Gespräche mit hineingezogen und nimmt Theil daran. Er würde eine schlechte Figur spielen, wenn er davon nichts wüßte, und eine stumme Person agiren wollte. Man würde ihn bald in den Hintergrund stellen, und sich über ihn lustig machen, wenn man seine Unkunde entdeckte. Er hat oft mit Leuten von nicht gemeiner Kultur zu thun, welche bey den Hülfsmitteln unsrer Tage und der allgemein verbreiteten Lesesucht Kenntnisse von mancher Art, zwar eben keine tiefgeholte, sondern nur oberflächliche, besitzen, und er würde mit ihnen schlecht durchkommen, wenn er darinne ganz fremd wäre. Wie bald würden sie ihn, zu seiner Beschämung, seine Schwäche fühlen lassen. Wollte er sich daraus ganz und gar nichts machen und eine gewisse Gleichgültigkeit dagegen affektiren, so würde er sich selbst noch mehr in die Augen schlagen; oder suchte er sich wohl gar damit zu entschuldigen: daß es zu seiner Zeit nicht Mode gewesen wäre, sich mit andern wissenschaftlichen Kenntnissen als nur solchen, die zu seinem Fache gehörten, zu befassen, so könnte man ihm leicht mit Bitterkeit antworten: andre Zeiten, andre Sitten; er habe Muse genug, mit seinem Zeitalter fortzugehen, und er müßte sich diese Antwort und Vorwürf gefallen lassen. Es bleibt daher für den Prediger unablässige Pflicht, sich auch durch andere gemeinnützige und wissenschaftliche Kenntnisse, als die sein Amt unmittelbar von ihm fordert, ehrenvoll auszuzeichnen, und seine Ueberlegenheit über Andere dadurch zu beurkunden.

Theologischer Anzeiger

empfehlungswerther neuer Schriften.

1. Die Hauptlehren des Christenthums, ein Leitfaden bei dem frühern Religionsunterrichte, von Ch. F. Schulze, Professor am Gothaischen Gymnasium, Gotha in der Ettingerschen Buchhandlung 1803. — Der Verf. hat den Plan seines Leitfadens in der Vorrede angegeben. Er ist für Zöglinge gelehrter Schulen vom zehnten bis zum vierzehnten Jahre berechnet. Das Ganze zerfällt, einige allgemeine Begriffe in Beziehung auf Moral und Religion abgerechnet, in zwey Theile, wovon der erste historischen, und der zweyte dogmatischen Inhalts ist. In jenem entwickelt er die verschiedenen Religionen der Welt, und der christlichen insbesondere, wobey er auf das Leben Jesu, als eine Moral in Beispielen, vorzüglich Rücksicht nimmt, liefert dann einen kurzen Abriß der Geschichte des Christenthums, und macht auf den Inhalt und Gebrauch der Bibel überhaupt aufmerksam. In diesem, nämlich dem dogmatischen Theile, werden die Glaubens- und Sittenlehren näher auseinandergesetzt. Von den Glaubenslehren sind nur die wichtigsten angeführt, ohne sich dabey ängstlich an die Eintheilung in articulos fundamentales und non fundamentales zu binden. Alles ist kurz, aber bündig vorgetragen, um den Schülern Stoff zur Vorbereitung zu geben, und die Religion mehr als eine Sache des Herzens, als der bloßen Theorie zu betrachten. Wer dieses Lehrbuch auch beym katechetischen Unterrichte brauchen will, der findet in der Einleitung Fragen beygefügt, welche sich auf die, im Texte behandelten Materien

terien beziehen. Rec. muß dem Verf. das ungeheuchelte Lob geben, daß er seinen Plan schön ausgeführt, und den Lehrern einen recht brauchbaren Leitfaden in die Hände geliefert hat, den auch Prediger, neben dem Landeskatechismus, bei dem Unterrichte der Confirmanden mit Vortheil benutzen können.

2. Betstunden, ein nöthiges Buch zum Vorlesen in den Kirchen und zur Privat-Erbauung bestimmt, von L. Gypser, Prediger zu Tettenborn im Hohensteinischen. Gotha in der Ettingerschen Buchhandlung 1801. — Dieses Andachtsbuch ist, wie der Titel ausweißt, zum öffentlichen Vorlesen in der Kirche bestimmt, wo es auch mit Nutzen gebraucht werden kann, und es zeichnet sich in dieser Hinsicht vorzüglich aus. Zwar haben wir schon ähnliche Erbauungsbücher zu diesem Behufe, z. E. das vortreffliche biblische Erbauungsbuch des Herrn D. Seilers, die Andachtsbücher eines Cramers, Zerenners, Dapps, Försters, Hermes, Rosenmüllers, Steinbrenners, Sturms und Zollikofers, allein diese sind noch in wenigen Händen. Es war daher ein glücklicher Gedanke unsers Verfs., daß er ein neues verfertigte, welches, als ein vollständiger Jahrgang betrachtet, einem Bedürfnisse abhilft, wodurch schon mancher Prediger, und besonders redliche Schullehrer auf Filial-Kirchen, die auch gern nützlich werden wollen, in Verlegenheit gesetzt wurden, weil sie nicht Jahr aus Jahr ein, ein Capitel aus der Bibel herlesen mogten. Was diesem Buche zur besondern Empfehlung dient, ist, daß die Form des Vortrags darinne nicht immer einerley, sondern abwechselnd ist. Es enthält Gebete, und Betrachtungen, wo entweder zum Anfange oder zum Schlusse erbauliche Verse aus unsern neuesten Liedersammlungen angebracht sind. Die Betrachtungen selbst sind,

theils aus Beyers, theils aus Tellers Magazine für Prediger mit einer glücklichen Auswahl gehoben, und empfohlen sich durch ihre Popularität und faßliche Anwendbarkeit, so daß nicht nur Lutheraner sondern auch Reformirte und Katholiken sich dieses nützlichen Erbauungsbuches bedienen können.

3. Briefe zur Kenntniß und zur Beförderung der Wirksamkeit des Predigerstandes. Gotha in der Ettingerschen Buchhandlung 1803. — Der Prediger auf dem Lande ist nur alsdann auf seinem Posten, wenn er *nicht* nur seine Amtsgeschäfte, den Gottesdienst, die Schulaufsicht, und die Krankenbesuche gehörig besorgt, und sich zu seinen sonntäglichen Arbeiten mit Fleiß vorbereitet, sondern auch hauptsächlich, wenn er sich Mühe giebt, eine Industrie- oder Arbeitsschule in seiner Gemeine zu errichten, und darüber die nöthige Aufsicht führt. Der letzte Punkt ist die eigentliche Tendenz des Buchs, wodurch der Verf. dieß allgemein gefühlte Bedürfniß unsrer Tage in Anregung und zur Sprache bringen will. Er stellt daher im zweyten Briefe ein Ideal von einem Landprediger auf, der, Trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse, eine Industrieschule glücklich zu errichten suchte, und sich damit verdient machte. Dieser Landprediger fieng zuerst im Kleinen an; nach und nach erweiterte er sein Institut, welches gegenwärtig in dem schönsten Flore steht. Auf diese Art bildete er seine Gemeindeglieder, die gröstentheils aus liederlichen, faulen, zerlumpten, abergläubischen und betrügerischen Menschen bestanden, in eine Kolonie von ordentlichen, arbeitsamen, wohlhabenden, aufgeklärten, vernünftigen und sittlichen Einwohnern um. Er sorgte zuerst für ihre leibliche Wohlfarth und half ihrer Armuth ab, ehe er sich ihr geistliches Wohl zum Augenmerk machte, und hob sie durch den Weg

der

der Cultur unvermerkt auf die Stufe der Aufklärung und der Sittlichkeit, wohin er sie heben will. Neben diesem Ideale seines Landpredigers, als Vorbild, stellt nun aber auch der Verf. in den folgenden Briefen Prediger vom gewöhnlichen Schlage auf, wie man sie allerwärts antrifft, welche der Gemächlichkeit fröhnen und auf dem Polster des Herkommens sanft ruhen, ihren Vergnügungen nachhängen, von einer Lustpartie zur andern eilen u. s. w. Die gegenwärtigen Briefe verdienen, sowohl dem Inhalte als der Form nach, eine gefällige Aufnahme, und der Verf. verräth darinne einen Mann, der über den Gegenstand, worüber er seine Gedanken mittheilt, reiflich nachgedacht hat. Seine Bemerkungen gründen sich auf eigene Ansichten und Erfahrungen, die er an Ort und Stelle sammelte.

4. Aelteste Erdkunde des Morgenlandes. Ein biblisch philologischer Versuch von Philipp Buttmann. Berlin, in der Mylius'schen Buchhandlung. 1803. 68 S. u. 1 Charte. Ein trefflicher Aufsatz, der das Paradies nicht, wie Hr. Hasse, in Preußen, sondern in der Sagenwelt sucht und daselbst findet. Die Sagen gründen sich auf etwas Historisches, daher war eine Land-Charte möglich. Nach Hn. Prof Buttmann schreiben sich alle alten Sagen der mosaischen Tradition aus Ländern her, die weit östlicher liegen, als die Gegenden von Babylon, also wenigstens aus den Ländern zwischen dem Tigris und Indus (aus Persien) oder noch weiter zurück, aus Indien.

5. Versuch einer Kritik der Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo. Ein Seitenstück zu der, vom Hr. D. F. V. Reinhard am Reformationsfeste 1800. gehaltenen Predigt. Auf Kosten des Verf.

und

und in Kommission bei Hn. Musikdirektor Häser in Leipzig. 1803. 94 S. 8. — Es ist eigentlich eine Vertheidigung der, von D. Reinhard aufgestellten Sätze, die das „Sendschreiben eines Landpredigers über die von D. Reinhardt gehaltene Reformationspredigt" zu widerlegen suchte. Die von dem ungenannten Kritiker gemachten Bemerkungen werden hier Punkt für Punkt erörtert.

6. Der Landprediger bey den Gräbern. Von M. Samuel Ebert, Prediger zu St. Georgen in Leipzig. Erster Thl. dritte Aufl. Leipzig, b. A. F. Böhme. 1803. 564 S. 8. — Der erste oder theoretische Theil handelt 1) von dem, was der Landprediger bey Todesfällen zu besorgen hat; 2) und wie er seine Amtsreden einrichten muß. Der zweyte practische Theil liefert Entwürfe zu Leichenpredigten über 50 Texte, und Materialien zu sogenannten Abdankungsreden.

7. Allgemeines biblisches Lesebuch, enthaltend den Geist und die Kraft der Bibel, für die Jugend; zum Gebrauche der Aeltern, Prediger, Lehrer und Lehrlinge, von Joh. Ludw. Wilh. Scherer. Leipzig, bey Karl Franz Köhler. 1803. 326 S. gr. 8. — Auch unter dem Titel: Kleine Bibel für die Jugend, auch für Erwachsene brauchbar ꝛc. — Daß die ganze Bibel mit jedem einzelnen Theile derselben zum Unterricht der Jugend nicht passend sey, darüber ist man einig. Die vorliegende Encyklopädie ist mit Kenntniß und Geschmack gemacht, die merkwürdigsten Personen der bibl. Geschichte sind charakterisirt, und überhaupt die praktischen Stücke ausgehoben worden, und zwar nicht nach Luthers, sondern theils nach eigenen Uebersetzungen, theils nach Döderlein (Salomo), Linde (Sirach), und im N. T. nach Michaelis, Bahrdt, Stolz,

Can,

Cannabich u. a. Beygefügte Anmerkungen erläutern das Dunkle zum Vortheil des Lernbegierigen.

8. Reine Auffassung des Urchristenthums in den paulinischen Briefen. Ein Seitenstück zur biblischen Theologie des Neuen Testaments. Leipzig, in der Weygandschen Buchhandlung. 1803. — Dem Verf. gilt es um den wahren Inhalt der 13 Paulinischen Briefe, um die Auffassung des Geistes derselben, in wiefern sie von dem Evangelium reden. Die Paraphrase dient meist statt aller Erklärung. Das Ganze zerfällt in die drey Hauptstücke, in das vormessianische Zeitalter, in das messianische und nachmessianische. In jedem werden die Haupideen aufgefaßt, und gezeigt, was Paulus sich für Vorstellungen davon gemacht habe. Eine interessante Lectüre!

9. Predigtentwürfe über dogmatische und moralische Gegenstände, frey bearbeitet für Prediger, Kandidaten und Studenten. Schleswig, bey Röhß. 1803. 148. Es sind 50 ausgearbeitete Entwürfe oder vollständige Dispositionen zu Predigten, über welche auch der mittelmäßige Kopf leicht kommentiren kann.

10. Praktische Bibliothek für Prediger, die ihr Amt in und außer der Kirche zweckmäßig verwalten wollen. Erster Band. Gotha in der Ettingerschen Buchhandlung 1803. 288 S. gr. 8. — Man findet hier 1) Reden und Formulare verschiedenen Inhalts, als: Meineidsverwarnungen, Anreden an Kommunikanten, Beicht- und Absolutionsformeln, Trauungs- und Beerdigungsreden. 2) Auszüge aus ungedruckten Predigten sowohl über Perikopen als besondere Vorfälle. Dergleichen sind Hochzeit-, Leichen-, Fasten-

sten und Festpredigten. 3) Praktische Bemerkungen über verschiedene Stellen des Neuen Testaments. 4) Gebete.

11. Predigten bey ungewöhnlichen Veranlassungen nebst einer Vorstellungsrede, von Gottfried August Lobeck, Pfarrer zu Grunau und Domsen. Weissenfels und Leipzig, in der Böseschen Buchhandlung. 1803. 134 S. gr. 8. Diese gutgeschriebenen Predigten verbreiten sich über folgende Fälle 1) Als eine epidemische Ruhr während der Erndte viele Sterbefälle verursachte, üb. Matth. 6, 24—34. 2) Am Neuenjahr als Gesundheits-Dankfest. Ebr. 10, 32. 3) Dankpredigt nach einer reichen Erndte. 4) Bey der Beerdigung einer Jungfrau, die durch einen Flintenschuß getödet worden war. 5) Dankpredigt nach einer geringen Erndte. 6) Sekularpredigt. 7) Vorbereitungspredigt zur Erndte. 8) Vorstellungsrede bey dem substituirten Schulmeister.

12. Der schriftstellerische Charakter und Werth des Johannes, zum Behuf der Specialhermeneutik seiner Schriften untersucht und bestimmt. Voran ein Nachtrag über die Quellen der Briefe von Petrus, Jakobus und Judas, und über das Verhältniß dieser Briefe zu andern neutestamentlichen Schriften. Von M. Joh. Dan. Schulze, Privatlehrer der Philos. und Theol. auf der Univers. zu Leipzig u. P. O. Weissenfels und Leipzig, in der Böseschen Buchhandlung. 1803. 364 S. gr. 8. Das Studium des Eigenthümlichen der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller, wie hier der Verf. ein rühmliches Beyspiel giebt, ist vorzüglich geschickt, junge Theologen mit dem Inhalte dieser Schriften in allen ihren Theilen recht bekannt zu machen, weil man dabey genöthigt ist, den

den Schriftsteller immer von neuem und mit andern Rücksichten zu lesen. Dergleichen Schriften sind von großem Nutzen für den Lernbegierigen.

13. Predigten über die gewöhnlichen Sonn- und Festtags-Evangelien des ganzen Jahrs. Auf Verlangen herausgegeben von M. Joh. Friedr. Krause, Dompredigr und Schulinspektor in Naumburg. Erster Theil. Leipzig, b. A. Lebr. Reinicke 1803. 220 S. 8. — Es sind 25 lesenswerthe Predigten, die nicht nach der Reihe der Sonntage sondern nach dem Wunsche der Zuhörer gewählt und gedruckt wurden. In den folgenden Theilen sollen die übrigen nebst Register nachkommen.

14. Materialien für alle Theile der Amtsführung eines Predigers, nebst praktischer Anweisung, dieselben dem Bedürfnisse unsrer Zeiten gemäß zu gebrauchen. Herausgegeben von einigen Freunden der praktischen Theologie. Siebenzer Band. Leipzig, b. Joh. Ambros Barth. 1803. 509 S. gr. 8. in 4 Heften. — Abhandlungen, Bemerkungen, Pastoralcorrespondenzen, Recensionen ꝛc. geben dem Ganzen eine große Mannigfaltigkeit. Besonderes Interesse erweckte des Hn. Schwagers zu Zöllenbeck Aufsatz: „wie hat sich der Prediger bey einreißender Schwärmerey zu verhalten?“ u. a. m.

15. Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, von Wilhelm Münscher, Konsistorialrath, Doct. und Prof. der Theol. zu Marburg. Erster Band. Zweyte verbesserte und zum Theil umgearbeitete Auflage. Marburg in der neuen Akademischen Buchhandlung. 1802. 512 S. gr. 8. — Daß dieses ein Hauptbuch in seiner Art ist, wird nicht bezweifelt. Die neue Auflage hat große Vorzüge

züge vor der alten. Der erste Theil enthält, außer der Einleitung, die Geschichte der Dogmen: 1) von dem Christenthum; 2) Gesch. des Kanons des A. T.; 3) Gesch. d. K. des N. T.; 4) Der Inspiration; 5) vom Gebrauche d. h. Schr. und von der Tradition; 6) Gesch. der Lehre von Gott; 7) der Trinität.

16. System der theologischen Moral, von D. Sam. Gottl. Lange, Leipzig u. Rostock, b. Karl Christph Stiller. 1803. 330 S. gr. 8. — Auch unter dem Titel: System der christlichen Theologie, Erster Theil ꝛc. ꝛc. Der Verf zeigt besonders die Unbrauchbarkeit des Unterschiedes zwischen einer Vernunftmoral und einer geoffenbarten Sittenlehre für die Moral selbst, weil man bey den einzelnen moralischen Vorschriften durchaus nicht bestimmt angeben kann, welche geoffenbart und welche es nicht sey.

17. Praktische Anleitung für Prediger zu pädagogischer Bearbeitung der gewöhnlichen Sonn- und Festtagsevangelien. Nebst einer Uebersicht dessen, was die Bibel in pädagogischer Hinsicht Brauchbares enthält. Von Joh. Daniel Schulze, D. der Philos. und Privatlehrer der Theol. zu Leipzig. Cöthen, in der Aneschen Buchhandlung. 1803. 175 S. 8. — Die Zusammenstellung eines großen Theils von dem, was das A. und N. T. an pädagogischen und didaktischen Bemerkungen enthält, ist auch deshalb anziehend zu lesen, weil eine Menge angeblich neuer Beyspiele und Erfahrungen als sehr alte erscheinen.

18. Was dachten die alten Juden von dem Logos? und was dachten die vornizänischen Väter von der Gottheit Jesus? Ein kleiner Beytrag zur Beantwortung dieser Fragen, von Joh. Ludw. Ewald

Ewald. Leipzig bey P. Gotth. Kummer. 1803. 112 S. 8. Diese Schrift verdankt ihr Entstehen der Aeußerung eines Recensenten: daß Hr. E. mit den Kirchenvätern nicht vertraut sey. Die Aussagen der Kirchenväter und auch einiger Rabbiner sind mit viel Belesenheit und Fleiß über die, auf dem Titel gedachten Punkte gesammelt und nebeneinander gestellt worden.

19. Sammlung abweichender Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller über einen und denselben Gegenstand. Ein freimüthiger exegetischer Beitrag zur nähern Würdigung der christlichen Bibel. Leipzig, in der Weygandischen Buchhandlung 1803. 205 S. gr. 8. — Diese schätzbare Schrift stellt unter andern als Resultate auf: 1) daß sich Jesus mit Gegenständen des Wissens nicht befaßte, weil diese außer dem Kreise der Erfahrung liegen, sondern nur mit Moralität, worinne er vermöge der moralischen Natur des Menschen Einheit der Denkungskraft aller bewirken konnte. In vielen Stellen des N. T. lesen wir den Ideengang der Apostel, nicht den Geist Jesus. Derjenige ist ein wahrer Christ, welcher in den moralischen Wahrheiten in Sachen des Glaubens mit Jesus und seinen Aposteln gleich denkt, wenn er auch in Gegenständen des Wissens von der Aeußerung der Apostel und Jesus darüber abweicht.

20. Ueber den Nutzen der Annäherung und Aehnlichmachung der mehrern christlichen Religionspartheyen, v. D. Gottlieb Schlegel, Prokanzler und erster Prof. der Theol. zu Greifswald ꝛc. Leipzig, bey Aug. Lber. Reinicke. 1803. 70 S. gr. 8. — Außer der Erörterung der Fragen über die ursprüngliche Beschaffenheit der christlichen Religion, über den Nutzen und

Schaden

Schaden der Trennung ihrer Bekenner in mehrere Partheyen und deren Wiedervereinigung, über die Rechtmäßigkeit und Nützlichkeit der Annäherung der Partheyen findet man hier auch treffende, obgleich kurze, Bemerkungen über die protestantische, römische und besonders griechische Kirche.

21. Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptpartheyen, mit einer kurzen historischen Darstellung der Umstände, welche die Trennung der lutherischen und reformirten Parthey veranlaßten, und der Versuche, die zu ihrer Wiedervereinigung gemacht werden. Von D. G. J. Plank, Konsist. Rath und Prof. d. Theol. zu Göttingen. Tübingen in der J. G. Cottaschen Buchhandlung. 1803. 366 S. 8. — Ein Hauptwerk in seiner Art, wodurch besonders der Uebereilung vorgebeugt wird. Die historischen Deduktionen sind so, wie man sie von einem Plank zu erhalten gewohnt ist.

22. Rathschläge eines Weltbürgers zu einer zweckmäßigen und dauerhaften Vereinigung beider protestantischen Kirchen. Mit einer Vorrede von D. W. F. Hufnagel. Frankfurt am Mayn. in der Jägerschen Buchhandlung 1803. 47 S. kl. 8. Diese kleine gutgeschriebene Broschüre führt auf dem Umschlage noch den besondern Titel: Ueber Religion und Protestantismus. Auch dieser Verf. warnt vor Uebereilung und macht die Anwendung auf die versuchte und zum Theil bewirkte Vereinigung beider protestantischen Gemeinden über dem Rhein.

23. Von dem Zweck des christlichen Lehramtes. Eine Predigt über Eph. 4, 11—17. bey der Investitur des Hr. Chr. Gottl. Schmidts, Past. und Superint. zu Weissenfels, gehalten von D.

Joh.

Joh. Georg Rosenmüller, Sup. zu Leipzig. Weissenfels, in der Böseschen Buchhandlung 1803. 32 S. gr. 8. Ein Wort zur Zeit! Einleuchtend wird dargethan, daß durch das christl. Lehramt 1) deutliche und richtige Kenntiß der christl. Lehre; 2) Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und Gewißheit, und hierdurch 3) christl. Besserung, Gemüthsruhe, Tugend und Frömmigkeit verbreitet werden.

24. Die Geschichte der Israeliten vor Jesus, nach ihren h. Büchern, für die Bedürfnisse unsrer Zeit bearbeitet von Joh. Ludw. W. Schetter. Erster Theil, enthaltend die hebräische Urgeschichte und die Geschichte der Israeliten unter Moses. Zerbst, b. Andr. Füchsel. 1803. 418 S. 8. — Dieses mit liberalem Sinn geschriebene Buch leistet für unsre Zeit das, was einst Heß's Werk „Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu" 1776 ff gewährte. Der Hr. Vf. betrachtet die h. Schriften der Hebräer als ihr Nationaleigenthum, in welchen ihre weisen Männer für ihre Brüder und Zeitgenossen, und nicht für uns schrieben. Wollen wir ihre Produkte richtig verstehen, so müssen wir uns in ihre Art anzuschauen, zu denken und zu urtheilen versetzen, wozu der Hr. Vf. treffliche Anleitung giebt.

25. Reine Auffassung des Urchristenthums in den Paulinischen Schriften. Ein Seitenstück zur biblischen Theologie des N. T. Leipzig b. Weigand 1803. 370 S. gr. 8. — Der Verf. hat sich zwar nicht genannt, aber doch seinen Wohnort „Butzbach" in Hessen unter die Vorrede gesetzt, wodurch er selbst anzeigt, wenn man ihn auch aus dem eindringenden Geiste und der Form nicht erkennte, daß es Hr. Prof. Leun sey. Der Apostel wird aus sich erklärt, und dessen System in folgender Ordnung entwickelt. 1) das vormosaische

Ze

Zeitalter a) die Menschen unter der Herrschaft der Sünde und des Todes. b) Veranstaltungen und Verheißungen Gottes. 2) Das Menschengeschlecht unter der Herrschaft des Messias auf Erden. a) Person und Bestimmung des Messias. b) Errettung und Veredlung durch den Messias. c) Aufnahme zur errettenden Gnade durch den Glauben. d) Heiligung der Gläubigen. 3) Uebergang der Christen zum himmlischen Reiche des Messias und Gottes. Wer die Paulinische Theologie über diese und andere untergeordnete Punkte übersehen will, muß das Buch lesen.

26. Nationalgesänge der Hebräer, neu übersetzt und erläutert von Karl Wilh. Justi, Konsistorialrathe, Superint. und Prof. zu Marburg. Marburg, in der neuen akadem. Buchhandl. 1803. 160 S. Der gelehrte und geschmackvolle Vf. bearbeitet hier 1) Mose's Siegsgesang 2 Mos. 15. 2) Davids Klagegesang über Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 19—27. 3) Den Todengesang auf den König von Babylon, Jos. 14, 4—23. und 4) den Trauergesang auf die babylonische Verweisung, Ps. 137. Einleitung, metrische Uebersetzung und Anmerkungen machen jene vier Denkmäler zu einer angenehmen Lektüre.

27. Prediger-Journal für Sachsen. Erster Jahrgang. Wittemberg, in der Expedition des Prediger-Journals für Sachsen. 1803. Monatlich 1 Heft von 5 Bogen gr. 8. im blauen Umschlag — Dieses neue Journal ist, wie auch der Titel sagt, ganz für Sachsen bestimmt, und enthält, außer praktischen Aufsätzen, besonders auch mancherley, dem sächsischen Prediger interessante Notizen, als Nachrichten von Vakanzen, Amtsveränderungen, Ehezeitsprüchen, Landesherrlichen Rescripten u.

28.

28. Magazin für das Kirchen- und Schulwesen, besonders in Hessen und den angrenzenden Ländern. Herausgegeben von D. Wilh. Münscher, Konsistorialrath und Prof. der Theol. Marburg, in der akademischen Buchhandlung. No. I—III. 1802. No. IV. 1803. — Dieses besonders für Hessen wichtige Magazin erscheint in zwanglosen Heften, jedes zu 6—8 Bogen. 4 Stück machen einen Band. Der Preis jedes Stücks ist 8 Gr. Mehrere darinne gemachte Vorschläge zur Verbesserung des Schul-, Erziehungs- und Kirchenwesens im Hessischen verdienen wohl erwogen und ausgeführt zu werden.

29. Allgemeine Bibliothek der neuesten theologischen und pädagogischen Literatur; herausgegeben von Joh. E. Chr. Schmidt, ord. Prof. der Theol. zu Gießen und Fr. H. Chr. Schwarz, Pfarrer zu Münster im Hessendarmstädtischen. Siebenten Bds. 1—6. St. oder Vierter Jahrg. 1803. Jan. — Jun. Jeder Heft 5 Bog. 8. im blauen Umschlage. Gießen bei G. F. Heyer — Lesenswerthe Aufsätze und Recensionen über Theologie und Pädagogik im weitesten Sinne, desgleichen allerlei Anzeigen und Erinnerungen sind der Inhalt dieses Journals, von dessen würdigen Herausgebern man nichts Gemeines zu erwarten berechtigt ist.

30. Repertorium für die Literatur der Bibel, der Religionsphilosophie, Kirchen- und Dogmengeschichte. Herausgegeben von Carl Christ. Lud. Schmidt, gräfl. Leiningen-Westerburgschen Pfarrer und Consistorialis. Erstes Stück. Leipzig, b. Karl Franz Köhler 1803. 208 S. gr. 8. — Dieses schätzbaren Repertoriums 1stes Stück enthält: 1) die schwere Schriftstelle Gal. 3.

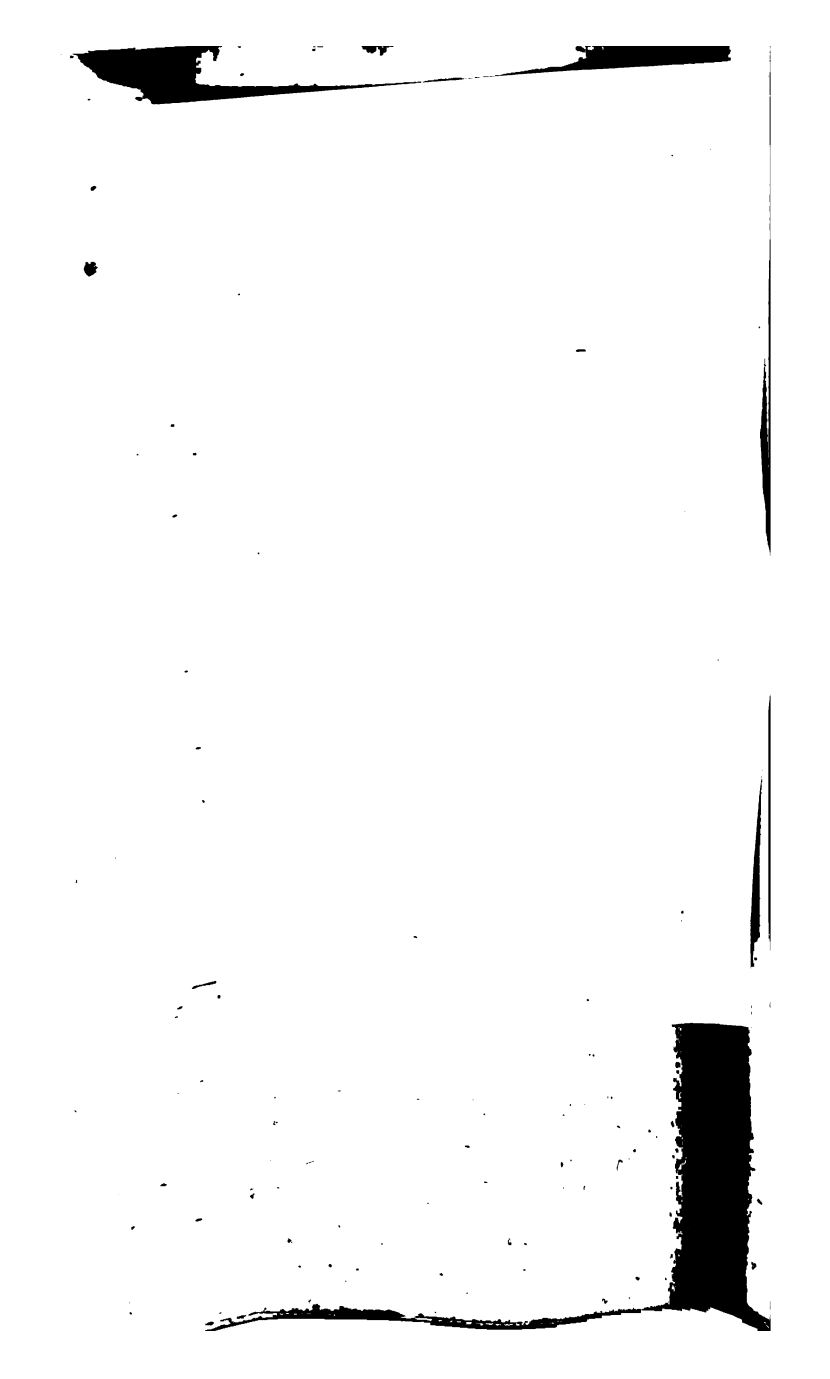
20. neu erklärt. 2) Stellen aus dem Ezour Vedam (Kommentar des Vedam, Bern, 1799) verglichen mit Stellen aus dem A. u. N. Testamente. 3) Exegetisch-kritische und historische Untersuchungen über die drei ersten Evangelien unsers Kanons, nach der Zeitfolge harmonisch geordnet, mit beständiger Rücksicht auf den Kommentar des Hr. D. Paulus und die Stolzischen Erläuterungen. 4) Etwas über die Moralprinzipien nach Kant und dem Schillerschen Gedicht, die Resignation betitelt. — Dieses viel Gutes enthaltende Repertorium erscheint in zwanglosen Heften und ganz unabhängig von der

„Bibliothek für Kritik und Exegese des N. Test. Des 2ten Bds. 5tes St. Herausgegeben von E. C. L. Schmidt ꝛc. Es enthält: 1) Ueb. Timoth. 3, 14—16. 2) Ueb. 2 Ptr. 1, 19—21. 3) Ueb. 2 Kor. 12, 1—9. 4) War Jesus ein Eudämonist? 5) Recensionen. 6) Miszellen.

31. Neuestes Theologisches Journal, herausgegeben von D. Joh. Phil. Gabler, Prof. zu Altdorf. Eilfter Band. Erstes bis drittes Stück. Nürnberg, b. J. C. Monath und J. F. Kußler. 1803. Auch unter dem Titel: Journal für theologische Literatur ꝛc. Fünfter Bd. Erstes bis drittes Stück oder Jahrgang 1803 1stes bis 3tes Stück. Einige Aufsätze, Recensionen, kirchliche und literarische Aufsätze geben diesem Journal einen großen Werth. Besonders werden solche Leser, welche über die Unvereinbarkeit des Idealismus mit der christlichen Theologie, über Unmöglichkeit der Wunder, über die Verträglichkeit des Rationalismus mit dem historischen Protestantismus ꝛc. die Stimmen mehrerer Gelehrten gern vernehmen, hier reife Urtheile finden.

32.

33. Predigtentwürfe für das Jahr 1802. von Joh. Friedr. Zöllner, königlich. Oberconsistorial- und Oberschulräthe, Probst in Berlin ꝛc. Berlin, bei Maurer. gr. 8. Diese mit hohem Geist entworfenen Predigtentwürfe sind für aufrichtige Verehrer der Religion, die vom unverständigen Spielen mit Empfindungen eben so weit entfernt sind, als von anmaßender Geringschätzung der Offenbarung, ein sehr schätzbares Geschenk; denn sie zeichnen sich durch Inhalt und Einkleidung sehr vortheilhaft vor vielen ähnlichen Schriften aus. Sie verbreiten über Dinge, die selten erörtert wurden, neues Licht, und schärfen mit hinreissender Beredtsamkeit lauter wichtige und durchaus praktische Sätze ein. Sie sind besonders Kandidaten und angehenden Predigern sehr zu empfehlen. Lieb wird es auch mehrern Lesern seyn, daß sie, außer den etlichen 40 Zöllner'schen Entwürfen, noch 20 von andern berühmten und beliebten Berlinischen Predigern, namentlich von Jenisch und Troschel, hier finden.



3 2044 029 877 842